شيئية المعدوم والأعيان الثابتة
بين المعتزلة وابن عربي

د ٠ أرزاق فتحى أبو طه(*)

مقدمة :

شيئية المعدوم من المشكلات الكلامية التي أحاطها اللبس والغموض وضاعت فيها الحقيقة في غبار المناقشات ،وألزم فيها المعتزلة إلزامات أبعد ما تكون عن تصوراتهم ولعل السبب في هذا الغموض هو أن معظم ما ورد عن هذه المشكلة كان في كتب الخصوم للمعتزلة،وقد تسبب هذا الغموض في جعل كثير من الباحثين إلزام المعتزلة في القول بقدم العالم ومحاولة كثير منهم رد قول المعتزلة في شيئية المعدوم لنظرية المثل الأفلاطونية تارة ونظرية الهيولى والصورة تارة أخرى[1]،وغيرها من النظريات والفلسفات القديمة ولعل المحور الرئيس في هذه المشكلة هو الخلاف حول لفظ "شيء" والجدل الكلامي الذي أثير حوله خاصة وأنها قد وردت في القرآن الكريم في مواضع كثيرة بمدلولات مختلفة.

كذلك من الموضوعات التي لا تقل أهمية عن شيئية المعدوم عند المعتزلة الأعيان الثابتة عند ابن عربي خاصة وقد أرجع البعض قول ابن

(*) مدرس العقيدة والفلسفة كلية الدراسات الإسلامية والعربية بنات جامعة الأزهر – القاهرة.

(١) د / أحمد محمود صبحي : في علم الكلام ص ٢٧٣ بتصرف.

عربي بها إلى تأثره بالمعتزلة ولذلك فقد كان من الضروري الوقـوف عليهـا لمعرفة هل يوجد تأثر بالفعل فإن وجد فإلى أي مدى ولهذا فقد اشتمل البحـث على العناصر الآتية :

١ – مقدمة .

٢ – القائلون بشيئية المعدوم من المعتزلة.

٣ – مصدر قول المعتزلة في القول بشيئية المعدوم .

٤ – شيئية المعدوم عند المعتزلة .

٥ – معنى الوجود عند ابن عربي .

٦ – الوجود المطلق عند ابن عربي .

٧ – العلاقة بين الحق والخلق .

٨ – الفيض عند ابن عربي .

٩ – خاتمة واشتملت على أهم نتائج البحث .

معنى شيء في اللغة:

جاء في لسان العرب: أن سيبويه أراد أن يجعل المذكر أصلا للمؤنـث لأن الشيء مذكر وهو يقع على كل ما أخبر عنه[1].

والشيء بالفتح وسكون المثناه التحتانية في اللغة اسم لما يصح أن يعلم أو يحكم عليه أوبه ، موجودًا كان أو معدومًا،محالاً كان أو ممكنًا[2]. هذا عـن معناه في اللغة.

---

(١) أبن منظور : لسان العرب ج٢ ص ٩٨.

(٢) التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ج١ ص ١٠٤٧.

وبهذا فالشيء هو ما يصح أن يكون موضوعا في قضية لأن المخبر عنه في القضية بالصياغة المنطقية هو الموضوع وهو المسند إليه في البلاغة والمبتدأ عند النحاة.

وقد اختلفت الآراء حول مفهوم لفظ شيء فقد عرفه ابن سينا: (فالشيء لا يفارق لازم معنى الموجود إياه البتة ،بل المعنى الموجود يلزمه دائما ،لأنه يكون إما موجوًدا في الأعيان أو موجودًا في الوهم والعقل ، فإن لم يكن كذلك لم يكن شيئا)[١] . ولذلك قيل أن الشيء يكون قديمًا أو حادثًا،جوهرًا أو عرضًا، خارجيًا أو ذهنيًا، معلومًا أو مجهولاً، كليًا أو جزئيًا.

وللشيء عند الفلاسفة المحدثين معنيان:

الأول : واقعي معين، وهو يدل على الثابت في الأعيان أو الأذهان، من جهة ما هو جزء من كل، وفرق بعضهم بينه وبين الموضوع، فقال: إن الشيء لا يطلق إلا على الموجود الثابت في الأعيان،على حين أن الموضوع يطلق على كل ما يمكن إدراكه بالعقل، كالجواهر، وأعراضها ، وعلاقتها بعضه ببعض.

والثاني : فلسفي مجرد، وهو ما يطلق عليه "كانت"اسم الشيء المطلق المستقل عن الظواهر الطبيعية، وعن صورها الموجودة بالفعل.والشيء في الفلسفة الظواهرية يساوق الفكر ويساويه، لأن مفهوم الشيئية يوجب تصور أمرين: أحدهما الشيء بذاته،والآخر ظواهره.والشيء في علم الحقوق مضاد للشخص، لأن الشخص يستطيع أن يكون مالكا،على حين أن الشيء لا يكون إلا مملوكا. ومن شرط الأخلاق أن تعد الإنسان شخصا مساويا لك في

(١) ابن سينا : الشفاء ج٢ ص ٢٩٥.

الحق والحرية والكرامة لا إن تعده شيئًا تملكه.والشيئي هو المنسوب إلى الشيء والشيئية غير الوجود في الأعيان. مثال ذلك قول ابن سينا(فإن المعنى له وجود في الأعيان ووجود في النفس وأمر مشترك، فذلك المشترك هو الشيئية)[1].

تقول شيئا الأمر أي قلب معناه المتصور في الذهن إلى شيء خارجي. ويسمى مذهب الفلاسفة الذين يشيئون المعاني بمذهب التشييء أو الشيئية، والتشييء أيضا إرجاع الكائن العاقل إلى مستوى الأشياء والموضوعات. ولذلك قيل شيأ الله وجهه ، أي قبحه[2].

وقد اختلفت الفرق حول إطلاق لفظ شيء على الله تعالى وهذا ما أكده الأشعري في حديثه عن اختلاف الفرق في إطلاق لفظ شيء على الله تعالى حيث قال:

١- فقالت المشبهة:معنى أن الله شيء معنى أنه جسم ومعلوم أن المشبهة أو الحسيين يذهبون إلى أن كل موجود فهو جسم.

٢- وقال قائلون معنى أن الله شيء أنه موجود وهذا مذهب من قال : "لا شيء إلا موجود" والأشعري يقصد بذلك الأشاعرة.يقول التهانوى:أما المتكلمون فقد اختلفوا فيه "لفظ شيء" فقال الأشاعرة:الشيء هو الموجود فكل شيء عندهم موجود كما أن كل موجود شيء بالاتفاق أعني إنهما متلازمان صدقًا سواء كانا مترادفين أو مختلفين في المفهوم"[3].

---

(١) ابن سينا : النجاة ص ٣٤٥.

(٢) د/جميل صليبا : المعجم الفلسفي ج١ ص ٧١٣.

(٣) التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ج١ ص ١٠٤٧.

٣- وقال قائلون :معنى أن الله شيء هو إثباته... وهذا قول أبى الحسين الخياط(*) ، وقال الجبائى(**) : القول (شيء) سمة كل معلوم ولكل ما أمكن ذكره والإخبار عنه، فلما كان الله عز وجل معلوما يمكن ذكره والإخبار عنه وجب أنه شيء(١).

يقول التهانوى:" وقال الجاحظ والبصرية والمعتزلة الشيء هو المعلوم ويلزمهم إطلاق الشيء على المستحيل مع أنهم لا يطلقون عليه لفظ المعلوم فضلاً عن الشيء،وقد يعتذر لهم بان المستحيل يسمى شيئًا لغةً ، وكونه ليس شيئًا بمعنى أنه غير ثابت لا يمنع ذلك.ولذا قالوا المعدوم الممكن شيء بمعنى انه ثابت متقرر متحقق في الخارج منفكًا عن صفة الوجود. ويؤيده ما وقع في البيضاوي في تفسير قوله تعالى:﴿ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٠٦﴾ ﴾

(*) أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد عثمان الخياط ،قيل إنه من أصحاب جعفر بن مبشر (ت ٢٤٣هـ) والأصح أنه أخذ الاعتزال عن أبى مجالد أحمد بن الحسين البغدادي وكان هذا تلميذا لكل من أبى مجالد أحمد بن الحسين البغدادي ترجع شهرته إلى كتاب الانتصار الأثر الوحيد الذي بقى لنا من تراث المعتزلة حتى الخمسينات من هذا القرن ،وقد حقق كتاب الانتصار المستشرق السويدي الدكتور نيبرج وظهرت طبعته الأولى عام ١٩٢٥م بالقاهرة ،ينظر : ابن المرتضى :باب ذكر المعتزلة ص ٨٥.

(**) هو أبو على محمد بن عبد الوهاب الجبائى ينتهي نسبه إلى إبان مولى عثمان بم عفان،لقب الجبائى نسبة إلى جبا من أعمال خورستان ولد عام ٢٣٥هـ ، رحل إلى البصرة ومنها صحب أبا يعقوب الشحام الذي انتهت إليه رئاسة المعتزلة وقد ترأس المدرسة بعد وفاة الشحام عام ٢٦٧هـ ، كان أبو على غزير الإنتاج إذ حرر تلاميذه ما أملاه فوجدوه مائة ألف ورقة ، وكان عالما بالفقه والتفسير إذ كان يرجع إليه الناس في مسائل الفقه في مجالسه في مساجد البصرة. ينظر:الشهرستانى : الملل والنحل- ص ٤٣ ،وينظر: أبى بكر أحمد بن على الخطيب (ت ٤٦٣هـ) تاريخ بغداد ١١:٥٥.

(١) الأشعري : مقالات الإسلاميين ج٢ ص ١٨٠-١٨١.

البقرة: ١٠٦.في أوائل سور البقرة من أن بعض المعتزلة فسر الشيء بما يصح أن يوجد وهو يعم الواجب والممكن ولا يعم الممتنع" [١].

مما سبق يتضح أن الأشاعرة قصروا معنى الشيء على الموجود فقط ، أما المعتزلة فوسعوا القول في دائرة الشيء حيث وصفوه بالمعلوم فيشمل الموجود العيني والذهني حيث قالوا أن الشيء صالح لكل ما أمكن ذكره أو الإخبار عنه أي أنهم توسعوا في دائرة الحمل لما هو موجود وجودا عينيا في الخارج وما هو ذهنيا يقصدون بذلك المعدوم الممكن لأن المستحيل منفى وليس له أي نوع من الوجود،وهذا ما تحدث عنه الجوينى في التفرقة بين رأى الأشاعرة والمعتزلة في لفظ شيء حيث قال:"ما صار عليه أهل الحق أن حقيقة الشيء الموجود وكل شيء موجود وكل موجود شيء ولا يوصف بكونه شيئا لا يوصف بالوجود،وما لا يوصف بالوجود لا يوصف بكونه شيئا،فأطرد الحال في طرده وعكسه.والمعدوم منتف من كل الوجوه ومعنى تعلق العلم به العلم بانتفائه.وذهبت المعتزلة إلى أن حقيقة الشيء المعلوم؛ واطردوا ذلك وعكسوه،وقالوا على مقتضاه كل معدوم شيء[٢].

وبهذا فلفظ "الشيء" عند المعتزلة يطلق على الموجود والمعدوم ولا بد من التفرقة بين المعدوم المستحيل وهو الشريك الباري والمعدوم الممكن وهو الممكن قبل وجوده العيني في علم الله تعالى.

وقد استدل الجوينى من القرآن الكريم على أن لفظ شيء يراد به الوجود فنجده يقول في قوله تعالى:﴿ أَمۡ خُلِقُواْ مِنۡ غَيۡرِ شَيۡءٍ ﴾ فلما كان غير الشيء

---

(١) التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ج١ ص ١٠٤٨.

(٢) الجوينى : الإرشاد إلى قواطع الأدلة،ص ١٣٤.

يفيد العدم كان الشيء يدل على الوجود،وقوله تعالى:﴿ وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا ﴾ أي لم تك موجودا[1].

فالجوينى استدل بما يوافق مذهبه وهو أن الشيء لا يطلق إلا على الموجود ولكن هناك آيات أخرى يستند إليها المعتزلة في مفهوم الشيئية مثل قوله تعالى:﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ الشورى: ١١. فهي لا تدل على أن ليس كمثله موجود ما فحسب،بل كل ما يخطر على البال من تخيلات أو تصورات فالله بخلاف ذلك ،وكذلك قوله تعالى:﴿ وَسِعَ رَبِّى كُلَّ شَىْءٍ عِلْمًا ﴿٨٠﴾ ﴾ الأنعام : ٨٠ ،وقوله تعالى :﴿ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَىْءٍ عِلْمًۢا ﴿١٢﴾ ﴾ الطلاق: ١٢. فالشيئية لا تدل على الموجودات العينية فحسب،بل ما اصطلح على تسميته "بالمعدوم" أيضا،مثل يوم القيامة فإنه معدوم في الماضي والحاضر ولكنه معلوم لله تعالى وممكن الوجود،فعلم الله الأزلي يتعلق به تفصيلا مع كونه في الحال معدوما[2].

هذا كان عن معنى "شيء" عند كل من الأشاعرة والمعتزلة،أما عن مذهب شيئية المعدوم عند المعتزلة والقائلين بذلك منهم يتضح الأمر فيما يلي:

القائلون بشيئية المعدوم من المعتزلة:

يقول الجوينى:" أول من أحدث القول منهم الشحام ، ثم تبعه معتزلة البصرة .وأثبتوا المعدوم شيئا وذاتا وعينا،ووصفوه بخصائص أوصاف الأنفس،وزعموا أنه جوهر في عدمه لنفسه.وأن العرض لون أو طعم أو رائحة

(١) د/ أحمد محمود صبحي: في علم الكلام،ص ٢٨٠.

(٢) الجوينى : الإرشاد إلى قواطع الأدلة،ص ١٣٤.

أو كون فأثبتوا خصائص الأجناس عدما،كما أثبتوها وجودا،وناقـضوا فـي أن أوصاف التخير من صفات النفس عندهم[1].

ويقول البغدادي: " فأما قول المعتزلة بأن المعدوم حال عدمـه جـوهر فيوجب عليهم القول بقدم الجواهر والأعراض لأنهم قد أثبتوا لها في الأزل كل صفة نفسية والوجود ليس بمعنى زائد على النفس لأن المحدث لا يكون محـدثا لمعنى غير نفسه والوجود ليس بمعنى زائد على النفس لأن المحدث لا يكـون محدثا لمعنى غير نفسه فإذا لم يزل الجواهر والأعـراض عنـدهم فـي الأزل جواهر وأعراضا وجب أن يكون في الأزل موجودة لأن وجودها ليس بـأكثر من ذواتها.وقد قال المسلمون خلق الله عز وجل الشيء فاضمروا قدم الأشـياء لقولهم بما يؤدى إليه (كأنهم أضمروا قدم العالم ولم يجبروا على إظهاره فقالوا بما يؤدى إليه) "[2].

وقال الجوينى " وذهب النصيبى من معتزلة البصرة إلى أن المعدوم تثبت لا له صفة نفس، ولا يوصف بكونه جوهرا،ولا ينعت بكونه عرضا ولا يثبـت له شيء من أوصاف الأجناس،غير أنه يسمى شيء إطلاقًا ولغة،وإن لم يكن في الحقيقة عينا وذاتا،وهذا أشكل أقاويليهم وأمثلها[3].

ويقول البغدادي أيضا:" ذهب المعتزلة عدا الصالحى إلى أن المعدوم شيء ومعلوم ومذكور،وليس بجوهر ولا عرض وهذا اختيار الكعبـى مـنهم،وزعم الجبّائى وابنه أبو هاشم أن كل وصف يستحق الحادث لنفسه أو لجنـسه فـإن الوصف ثابت لله في حال عدمه، وزعم أن الجوهر كان في حال عدمه جوهرًا

---

(١) الجوينى : الشامل في أصول الدين ص ١٢٤.

(٢) البغدادي : أصول الدين ص ٧١.

(٣) الجوينى : الشامل في أصول الدين ص ١٢٤– ١٢٥.

وكان العرض في عدمه عرضا وكان السواد سوادًا والبياض بياضًا في حال عدمهما،وامتنع هؤلاء كلهم عن تسمية المعدوم جسمًا من حيث أن الجسم عندهم مركب وفيه تأليف وطول وعرض وعمق،وفارق الخياط في هذا الباب جميع المعتزلة،فزعم أن الجسم في حال عدمه يكون جسمًا، وقد نقض الجبّائى على الخياط قوله بأن الجسم قبل حدوثه في كتاب أفرده لذلك،وذكر أن قوله بذلك يؤديه إلى القول بقدم الأجسام .ويعلق البغدادي بقوله: وهذا الإلزام متوجه على الخياط ويتوجه مثله على الجبائى وابنه في قولهما بأن الجواهر والأعراض كانت في حال العدم أعراضًا وجواهر،فإذا قالوا لم تزل أعيانًا وجواهر ،فإذا قالوا لم تزل أعيانًا فقد لزمهم القول بوجودها في الأزل وصاروا في تحقيق قول الذين قالوا بقدم الجواهر والأعراض[١].

ويقول ابن حزم " وجميع المعتزلة إلا هشام ابن عمرو القوطى يزعمون أن المعدومات أشياء على الحقيقة وأنها لم تزل وأنها لا نهاية لها[٢].

يقول الاسفراينى " مما اتفق جميعهم – غير الصالحى – من فضائحهم قولهم : إن المعدوم شيء حتى قالوا: إن الجوهر قبل وجوده جوهر والعرض عرض والسواد سواد والبياض بياض،ويقولون إن هذه الصفات كلها متحققة قبل الوجود،وإذا وجد لم يزدد في صفاته شيء،بل الجوهر والعرض والسواد في حال الوجود على حقائقها المتحققة في حال العدم وهذا منهم تصريح بقدم العالم"[٣].

---

(١) البغدادي : الفرق بين الفرق ص ١٦٤– ١٦٥.

(٢) ابن حزم : الفصل ج٤ ص ٢٠٢.

(٣) الإسفراينى : التبصير في الدين ص ٦٠.

من التقارير السابقة يتبين أن هناك من المعتزلة من لـم يقـل بـشيئية المعدوم أمثال الصالحى وهشام بن عمرو الفوطى أضف إلـيهم مـا ذكـرهم الجوينى حيث قال : " وذهب الكعبى ومتبعوه من معتزلة بغداد إلى موافقة أهل الحق من أن المعدوم ليس بشيء،وإنما هو نفى محض.وذهب أبو العباس الناشى إلى أن الشيء:هو القديم ولا يطلق اسـم الـشيء علـى الحـادث إلا تجـوزًا وتوسعًا،وذهب جهم ابن صفوان إلى أن الشيء:هو الحادث والله مشيء الأشياء ولا يتصف بكونه شيئًا"(١).

يتضح مما سبق أنه كما أن من المعتزلة من استثنوا من القول بـشيئية المعدوم كذلك القائلين بهذه الشيئية منهم من ذكر الشيء مجرد عـن الوصـفية ومنهم من وصفه بالجوهرية والعرضية وغيرها كما تقدم . ولو صح نسبة هذه التقارير إلى المعتزلة بأن المعدوم حال عدمه جوهرًا فإن مقصودهم بذلك ليس الجوهر الذي هو الجسم على سبيل الحقيقة وإنما هو على سبيل التصور العقلي فقط. فقد يتصور العقل جبلاً أو بحرًا أو غير ذلك فهل معنى ذلك وجود الجبل والبحر على سبيل الحقيقة في الذهن بالطبع لا فما هي إلا الفكرة أو التـصور وبهذا فلم يعد ذلك سببا في اتهامهم بقدم العالم خاصة إذا كان أخص وصف لله تعالى عند المعتزلة هو القدم فكيف يكون عندهم لا قديم غير الله تعالى و فـي نفس الوقت يثبتون الجوهر والجسم والعرض في الأزل مع الله تعالى وبهذا فلا يصح أن يعتبر كلامهم على سبيل الحقيقة أي وجود هذه الأشياء وجودًا حقيقيًا وإنما هو تصور فقط ولعل السبب في ذلك (إلزام المعتزلة القول بقـدم العـالم) وهو أن أصحاب هذه التقارير لا يعترفون إلا بالوجود الخارجي فقـط فـإنهم ينكرون الوجود الذهني والوجود عندهم هو نفس الماهية فلـم تـسبق الماهيـة

---

(١) الجوينى : الشامل في أصول الدين ص ١٢٥.

الوجود . أيضا الذي دفع هؤلاء إلى القول بذلك هو أنهم اعتقدوا أن الأجناس والأنواع والكليات ليست إلا ألفاظًا مجردة وأن الصور العقلية ينتزعها العقل من الهويات الخارجية بحسب استعدادات تعرض للنفس وشروط مختلفة تقضيها من مشاهدة جزئيات فيها مشاركات ومبيانات ويعارض المعتزلة هذا الاتجاه لدى الأشاعرة إذ يقضى العقل ضرورة أن السواد والبياض يشتركان في قضية وهى اللونية والعرضية ويفترقان في قضية وهى السوادية والبياضية فما به الاشتراك غير ما به الافتراق ، هذه قضية عقلية وراء اللفظ وإنما صنع اللفظ على وفق ذلك ومطابقته ، ونحن إنما تمسكنا بالقضايا العقلية دون الألفاظ الوضعية ، ومن اعتقد أن العموم والخصوص يرجعان إلى اللفظ المجرد فقد أنكر الحدود العقلية للأشياء والأدلة القطعية على المدلولات ، والأشياء لو كانت تتمايز بذواتها ووجودها بطل القول بالقضايا العقلية (١). وبهذا فيمكن أن يفهم ما نسب إلى المعتزلة في وصف المعدوم بالجسمية والعرضية وغيرها أنهم يقصدون بذلك التميز للمفهومات العقلية والتصورات الذهنية وهى بالنسبة لله تعالى الحقائق المعلومة في العلم الإلهي . وقد ذكر الإيجي أن من أدلة مثبتي الشيئية للمعدوم قولهم : " أن المعدوم متميز ، وكل متميز ثابت ، أما الأول فلأنه متصور ولا يمكن تصور الشيء إلا بتميزه عن غيره : ولولا التميز لما عقل ذلك . وأما الثاني فلأن كل متميز له هوية يشير إليها العقل ، وذلك لا يتصور إلا بمعينه ، والنفي الصرف لا تعين له ولا إشارة إليه "(٢). هذا ولم يكتف أصحاب هذه التقارير وغيرهم من إلزام المعتزلة في القول بقدم العالم بل أنهم أرجعوا قول المعتزلة في ذلك إلى الفلسفات القديمة والتأثر بمذهب أرسطو في الهيولى والصورة وغيرها من المذاهب الأخرى.

---

(١) د / أحمد محمود صبحي : في علم الكلام ص ٢٨٢ بتصرف.

(٢) الإيجي : المواقف ص ٥٥.

مصدر قول المعتزلة في القول بشيئية المعدوم :

يقول الشهرستانى: "المعتزلة قد تأثروا في هذا القول بأرسطو،فقد كان المعلم الأول يقول إن كل حادث عن عدم يسبقه إمكان الوجود ضرورة،وإمكان الوجود ليس عدمًا محضًا بل هو أمر له صلاحية الوجود والعدم،ولن يتصور ذلك إلا في مادة فكل حادث يسبقه مادة متقدمة عليه تقدمًا زمانيًا،والعالم لو كان حادثًا عن عدم لتقدمه إمكان الوجود في مادة تقدمًا زمانيًا ليس قبلها عدم،فأخذ المعتزلة ذلك وقالوا إن المعدوم شيء وعرفوا الشيء بأنه الممكن الموجود[١].

ويقول في موضع آخر في حديثه عن المعتزلة: " أنهم سمعوا كلامًا من الفلاسفة وفسروا شيئا من كتبهم وقبل الوصول إلى كنه حقيقته مزجوه بعلم الكلام غير نضيج وذلك لأنهم أخذوا من أصحاب الهيولى ومذهبهم فيها فكسوه مسألة المعدوم وأصحاب الهيولى هم على خطأ بين من إثبات الهيولى مجردة عن الصورة ... وأخذوا من أصحاب المنطق والإلهيين كلامهم في تحقيق الأجناس والأنواع والفرق بين المتصورات في الأذهان والموجودات في الأعيان وهم على صواب ظاهر دون الخناثى من المعتزلة لا رجال ولا نساء لأنهم أثبتوا أحوالاً لا موجودة ولا معدومة"[٢].

وقد كان هذا الإلزام لخصوم المعتزلة في القول بقدم العالم متأثرين في ذلك بالفلسفات السابقة عليهم مرتعًا خصبًا للباحثين الجدد في التشنيع على المعتزلة في القول بقدم العالم وعذوهم ذلك إلى الفلسفات القديمة على المعتزلة.

---

(١) الشهرستانى : نهاية الأقدام ص ٧٢.

(٢) المرجع السابق.

ومن هؤلاء " بينس " حيث قال : " وقد لاحظ هورتن منذ سنين كثيرة أن عند الإسلاميين قولين يدلان ، في رأيه،على تأثير مذهب الوايشيشكا في علم الكلام الإسلامي ،وأولهما هو القول بأن المعدوم شيء.ويعقد هورتن في كتابه عن المذاهب الفلسفية لمتكلمى الإسلام،ص٤ وغيرها مقارنة بين هذا القول وبين مذهب الوايشيشكا في مسألة العدم (أبهاوا)،وهو المذهب الذي تكلمنا عنه ،وأن بين القولين من حيث ذاتهما،شبها لا نزاع فيها؛ ولكن يمكن الرجوع في بيان أصل المذهب الكلامي إلى مذهب القدماء (من اليونانيين). ويرى نيبرج Nyberg أن ثم نسبًا بين مذهب الإسلاميين في أن المعدوم شيء وبين قول أهل المذهب الأفلاطوني الجديد بالعالم الذي توجد فيه مثل الأشياء قبل ظهورها في هذا العالم وبعده؛ ولكن يمكن الرجوع عند البحث في قول الإسلاميين إلى ما ذهب إليه الرواقيون من القول بان ألـ ti ومعناها " شيء ما " هو أعم المقولات ، وهو يشمل الموجود واللاموجود جميعًا،يقول "سنكا" في الرسالة الثامنة والخمسين من رسائله مبيناً لهذا الرأي ما يأتي : :" يقولون : من الأشياء ما هو موجود ومنها ما هو غير موجود ؛ ولكن من طبيعة الأشياء أنها تشمل الأشياء غير الموجودة (في الخارج) والتي في العقل".

هذا الكلام قريب في العبارة والمعنى من بحث الإسلاميين في مسألة هل المعدوم شيء ؟ على أن الباحث ربما يستطيع أن يكشف عن مقابلات لمذهب الإسلاميين في مذاهب غير التي ذكرناها هنا إذا عرفنا الشأن الأساسي الذي صار لمسألة المعدوم في الفلسفة اليونانية منذ عهد الفلاسفة الايليين (١).

وبهذا فقد أرجع بينس قول المعتزلة في شيئية المعدوم إما إلى مذهب "الوايشيشكا " الهندي أو إلى مذهب الرواقيون أو إلى نظرية المثل الأفلاطونية

---

(١) بينس: مذهب الذرة عند المسلمين ص ٧٢.

ولم يكن بينس وحده هو من قال بهذا التأثير للمعتزلة بل إن كثيرًا من الباحثين غيره من قال بذلك أيضًا،يقول البيرنصرى : " إن الموجودات قديمة وإنه فـي حال خلقها تمر من حال العدم إلى حال الوجود وهذا هو المعنـى المقـصود : خلق الله الأشياء من العدم لا إن العدم مادة أولى ليست لها أي صـورة وإنمـا تتخصص وتتنوع بالوجود ، وهذا قول مأخوذ عن أرسطو ، ثم يتساءل كيـف تتميز الجواهر في حال عدمها دون الأعراض ويرى أن المعتزلة لم يقدموا حلاً للمشكلة ؟ فالعالم عند المعتزلة مكون من مادة مأخوذة من العدم ومـن وجـود مستمد من الله ، ثم يتساءل لماذا قالت المعتزلة بشيئية المعدوم؟ ويرى أن ذلـك يرد إلى أصل التوحيد عندهم ليميزوا بين ماهية الله وماهية العالم ، ثم يتساءل هل يعنى ذلك أن المعتزلة تؤمن بقديمين ؟ وكيف يفارق الله العالم ؟ ثم يـضع هو حلاً لما يقدمه المعتزلة كي تتسق الاستنتاجات مع إيمان المعتزلـة – بـأن ليس كمثله شيء فإن المعدومات موجودات قديمة ولكنها ناقصة بينما الله موجود قديم كامل ، وأن مذهب المعتزلة هو الوجودية المشرقة وأن افتراضـهم قـدم المعدومات كافتراض أفلاطون قدم المثل وسبقها على الموجودات المادية(١).

كذلك ذهب زهدي جار الله إلى أنه " لا فرق بين الموجود والمعدوم إلا في صفة الوجود إذا حدثت كان الشيء موجودًا وإذا زالت صارت معـدومًا... وإن العالم في القدم كانت له جميع صفات العالم الموجود وإن قدرة الله ليـست سوى حالة واحدة هي الإحداث فلم يفعل الله شيئًا حين خلق العالم سـوى أنـه أخرجه من العدم إلى الوجود، وإذا قصد تعالى أنه يفنيه فلن يفعل شيئًا سوى أنه يرده إلى العدم ، وإذا كان ذلك كذلك فالعالم قديم أزلي كما تقول الفلسفة.. وإن

---

(١) البيرنصري: فلسفة المعتزلة ج٢ ،وأنظر :د/ أحمد محمود صبحي – في علم الكلام ص ٢٧٦.

هذه المحاولات وأمثالها من أهم الأعمال الفكرية التي قام بها المعتزلة وخلقوها للمتأخرين فساروا على ضوئها وقلدوهم فيها[١].

وذهب في نفس هذا الاتجاه الدكتور يحي هويدى فنجده يقـول: " وإذا كان الأشاعرة قد قسموا الموجودات قسمة ثنائية إلى قديم ومحدث فقط،فما ذلك إلا أن المعتزلة أو بعضهم قسمها قسمة ثلاثية إلى قديم ومعدوم ومحـدث.مـع فهمهم المحدث لا على أنه ما لم يكن ثم كان بل أنه ما كان ثم كان:أي ما كـان معدومًا ثم صار موجودًا. والمعدوم عندهم هو ما له حظ ما من الوجود.بل إن بعضهم لم يفرق بينه وبين الموجود،ومعنى ذلك أنه إذا كانت الأشعرية تقـول بان الله خلق ما خلق لا من شيء، فإن المعتزلة أو بعضهم قـد ذهبـوا علـى العكس من ذلك إلى أن الله خلق ما خلق من شيء[٢].

وبنفس هذا المعنى يقول في موضع آخر " قسم المعتزلة الموجـودات قسمة ثلاثية : قديم ومعدوم ومحدث بينما قسمها الأشاعرة قسمة ثنائيـة قـديم ومحدث،وإن المعدوم عندهم ماله حظ من الوجود ، وأن الله ما خلق الأشياء لا من شيء وإنما من شيء هو المعدوم وهو الممكن الثابت الذي يجوز أن يوجـد فليس الخلق ما كان بعد إن لم يكن وإنما ما كان بعد أن كان أي انتقال الموجود من الشيئية إلى الجسمية وذهب إلى أن المعتزلة قد ذهبوا إلى هـذه النظريـة لسببين:

الأول : أنها تتسق مع رأيهم في القدرة الإلهية فكما انتقصوا القدرة الإلهية فـي مجال الإنسان بقولهم بحرية الإرادة كذلك. انتقصوا في مجال المـادة بقـولهم

---

(١) زهدي جار الله:المعتزلة ص ٥٩-٦٠ ،وأنظر :د/ أحمد محمود صبحي – فـي علـم الكلام ص ٢٧٥.

(٢) د/ يحي هويدى:دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية ص ١٤٥.

بشيئية المعدوم ،وأنهم أباحوا حرية التصرف للأشياء حين ذهب بعضهم إلى أن الأجسام تفعل بالطبع كما أباحوا حرية التصرف للإنسان بقولهم بالقدر.

الثاني : أنها تتسق مع رأيهم في التوحيد إذ أنهم أحالوا بالتغير في ذات الله فكيف يمكن إذن أن تصدر الكثرة عن الواحد؟ إنه وفقًا لنظرية الخلق بالمفهوم الإسلامي يكون الانتقال مفاجئًا من الواحد إلى الكثرة،ولذا قال المعتزلة بالخلق على درجتين : خلق الله العالم – المعدومات القديم عن طريق علمه الأزلي بها، ثم خلقه لعالم الأعيان عن طريق الأحداث الذي تنتقل به الأشياء من حالتها الشيئية الثبوتية إلى حالتها الجسمية العينية [(١)].

تلك هي بعض من اتهامات الباحثين القدماء والمحدثين للمعتزلة للقول بقدم العالم وإرجاعهم هذا القول إلى تأثر المعتزلة بنظريات وفلسفات قديمة كانت سببًا رئيسًا لقولهم بهذه النظرية " شيئية المعدوم ".

شيئية المعدوم عند المعتزلة :

تُوسع المعتزلة دائرة الحمل أو الإثبات لتشمل الوجود العيني والذهني معًا ، واستدل المعتزلة بما يدعم موقفهم هذا بعدة آيات تدل على أن لفظ شيء يشمل الموجود وغيره ومن هذه الآيات قوله تعالى : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾ ﴾ الشورى: ١١.

فهذه الآية لا تدل على أنه ليس كمثله موجود ما فحسب ،بل إن كل ما يخطر على البال من تخيلات أو تصورات فالله بخلاف ذلك. وكذلك قوله تعالى:

---

(١) د/ يحي هويدى:محاضرات في الفلسفة الإسلامية ص ٩٩ – ١٠٢.

﴿ وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ ﴿٨٠﴾ ﴾ الأنعام: ٨٠ .وقوله : ﴿ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا ﴿١٢﴾ ﴾ الطلاق: ١٢.

فالشيئية هنا لا تدل على الموجودات العينية فقط بل على كل ما اصطلح على تسميته بالمعدوم ، أيضًا مثل يوم القيامة : إذ هو معـدوم فـي الماضـي والحاضر ولكنه معلوم لله وممكن ، فعلم الله الأزلي يتعلق به تفصيلاً مع كونه في الحال معدومًا[1].

وقد علق الجوينى على استدلال المعتزلة بقولـه تعـالى : ﴿ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ ﴿١﴾ ﴾ الحج: ١بقوله : " سماها شيئًا قبل وجودهـا "[2]. أي أن المعتزلة استندت إلى هذه الآية وأن الله تعالى أطلق على زلزلة الساعة شيء وهى في الواقع غير موجودة فدل على استخدام لفظي شيء علـى مـا لـيس موجود بالفعل .

وقد رد الجوينى على ذلك بقوله أنا نعارض بقوله تعالى : ﴿ وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا ﴿٩﴾ ﴾ مريم: ٩.

مما سبق فقد تبين أنه توجد آيات في القرآن تدل على أن الشيء هـو الموجود وآيات أخرى تدل على أن الشيء أعم من ذلـك أي يـشمل الوجـود وغيره وهذا دليل في التوسع في لفظ شيء ليشمل الوجود وغيره وهذا ما قصده المعتزلة.وكذلك قوله " فإن زعم (أي النصيبى) أن المراد بالآية أنها إذا وجدت

---

(١) د / فلورنتن سمارانداكه ، و د / صلاح عثمـان – الفلـسفة العربيـة مـن منظـور نيوتروسوفى ص ٣٢٥ – ٣٢٧.

(٢) الجوينى : الشامل ص ١٣٦.

كانت زلزلة ، قيل له : وكذلك إذا وجدت كانت شيئًا[1].فتسميتها زلزلة قبل وجودها دليل على تميزها فهي معلومة لله تعالى في علمه الأزلي قبل وجودها.ومن العجب أن نفاة شيئية المعدوم الذين رفضوا عموم شيء ليشمل الموجود وغيره استخدموا لفظ معدوم وجعلوه يشمل المنفى والممكن أي المعدوم المنفى كالشريك الباري والممكن كعدم المكن.

يتضح ذلك من خلال الحوار الذي أجراه الشهرستانى بين نفاة الشيئية ومثبتيها حيث قال : " قال نفاة الشيئية عن العدم قد تقرر في أوايل العقول أن النفي والإثبات يتقابلان والمنفى والمثبت يتقابلان تقابل التناقض حتى إذا نفيت شيئًا معينًا في حال مخصوص بجهة مخصوصة لم يمكنك إثباته على تلك الحال وتلك الجهة المخصوصة ومن أنكر هذه القضية فقد أنكر هذه الحقائق كلها وإذا كان المنفى ثابتًا على أصل من قال إن المعدوم شيء فقد رفع هذه القضية أصلاً وكان كمن قال لا معقول ولا معلوم إلا الثبوت فحسب وذلك خروج عن القضايا الأولية وتحديد ذلك إن كان كل معدوم منفى وكل منفى ليس بثابت[2].

رد عليهم نفاة الشيئية بقولهم : " الآن صرحتم بالحق حيث ميزتم بين قسم وقسم فالثبوت عندكم أعم من الوجود فإن الثبوت يشمل الموجود والمعدوم فهلا قلتم في المقابل كذلك وإن المنفى أعم من المعدوم حتى يكون صفة عمومه حالاً أو وجهًا للمنفى ثابتًا كما كان صفة خصوص المعدوم حالاً للمعدوم أو وجهًا ثابتًا فيتحقق أمر ثابت ويرتفع المقابل العقلي وان لم يثبتوا فرقًا بين المنفى

---

(١) المرجع السابق ص ١٣٦.

(٢) الشهرستانى : نهاية الأقدام ص ١٥١.

والمعدوم ثم قالوا كل معدوم شيء ثابت لزمهم أن يقولوا كل منفى شيء ثابت فرجع الإلزام عليهم رجوعًا ظاهرًا وهو رفع التقابل بين النفي والإثبات[1].

من النص السابق يتضح تفرقة نفاة شيئية المعدوم بين المنفى والمعدوم وجعلوا أحدهما أعم من الآخر فكيف يعيبون على المعتزلة حينما قالوا بشيئية المعدوم فالمعتزلة لم يعمموا الشيئية على كل المعدوم فهناك المعدوم المستحيل كالشريك الباري فهو منفى عند المعتزلة وليس ثابت وليس بشيء لأنه مستحيل ويتضح ذلك من الرد التالي للمعتزلة المثبتون للشيئية :" قال المثبتون إذا حققتم الكلام في النفي والإثبات والموجود والمعدوم وميزتم بين الخصوص والعموم فيه عاد الإلزام عليكم متوجهًا من وجهين أحدهما أنكم أثبتم في المعدوم خصوصًا وعمومًا أيضًا حتى قلتم منه ما هو واجب كالمستحيل ومنه ما هو جائز كالممكن ومنه ما يستحيل لذاته كالجمع بين المتضادين ، ومنه ما يستحيل لغيره كخلاف المعلوم فهذه التقسيمات قد وردت على المعدوم فأخذتم المعدومية عامة وخصصتم بهذه الخصائص فلولا أن المعدوم شيء ثابت وإلا لما تحقق فيه العموم والخصوص ولما تحقق التميز بين قسم وقسم والوجه الثاني أنكم اعترفتم بأن المنفى والمعدوم معلوم وقد أخبرتم عنه وتصرفتم بأفكاركم فيه فما متعلق العلم وما معنى التعلق إذا لم يكن شيئًا ثابتًا أصلاً[2].

وقد رد نفاة الشيئية عليهم بقولهم " نحن لا نثبت في العدم خصوصًا وعمومًا بل الخصوص والعموم فيه راجع إلى اللفظ المجرد وإلى التقدير في العقل بل العلم لا يتعلق بالمعدوم من حيث هو معدوم إلا على تقدير الوجود فالعدم المطلق يعم ويعقل على تقدير الوجود المطلق في مقابلة العدم

---

(١) المرجع السابق ص ١٥٢.

(٢) الشهرستانى : نهاية الأقدام ص ١٥٢.

المخصوص أعنى عدم شيء بعينه فإما أن يشار إلى موجود محقق فيقال عـدم هذا الشيء وإما أن يقدر في العقل فيقال عدم ذلك المقدر كالقيامة تقدر في العقل ثم تنفى في الحال أو تثبت في المآل ، فالعدم إذًا لا يخص ولا يعم ولا يعلم من غير وجود أو تقدير وجود... والصفات الثابتة للوجود عندكم مثل التحيز للجوهر وقبوله للعرض وقيامه بالذات ومثل احتياج العرض للجوهر وقبوله للعرض وقيامة به فنقول الوجود منفى من الجوهر أم ثابت فإن كان ثابتًا فهو تصريح بقدم العالم وتقرير أن لا إبداع ولا اختراع ولا أثر لقادرية الباري سبحانه وتعالى أصلاً وإن كان منفيًا فكل منفى عندكم معدوم ، وكل معدوم ثابت فعاد الإلزام عليكم جذعًا.

فهذا اتهام صريح من نفاة شيئية المعدوم للمعتزلة بتعميم الثبوت على كل معدوم ومن ثم يؤدى ذلك إلى قدم العالم ولكن المعتزلة لم يقصدوا الشيئية والثبوت لكل أنواع المعدومات.

يتضح ذلك من الرد التالي : " قال المثبتون أما قولكم إن الوجود منفى أم ثابت ، فعلى أصلنا الوجود منفى وليس بثابت وليس كل منفى ومعدوم عندنا ثابتًا فإن المحالات منفيات ومعدومات وليست أشياء ثابتة.

فهذا تأكيد من المعتزلة على أنهم لم يعمموا الثبوت على كل المعدومات كذلك رد المعتزلة على نفاة الشيئية حينما قالوا " نحن لا نثبت في العدم خصوصًا وعمومًا بل الخصوص والعموم فيه راجع إلى اللفظ المجرد وإلى التقدير في العقل بل العلم لا يتعلق بالمعدوم من حيث هو معدوم إلا على تقدير الوجود المطلق في مقابلة العدم المخصوص " بقولهم : " أما قولكم في العلم يتعلق بالوجود أو بتقدير الوجود فإنه ينتقص بعلم الباري سبحانه بعدم العالم في الأزل فإنه لا وجود للعالم في الأزل ولا تقدير الوجود من وجهين أحدهما أن

تقدير العالم في الأزل محال والثاني أن التقدير من الباري سبحانه محال فإنه ترديد الفكر بوجود شيء وعدمه فإن قدر في ذاته فهو محال وإن فعل فعلاً سماه تقديرًا في الأزل ولا بد للعلم من متعلق وهو معلوم محقق فوجب أن يكون شيئًا ثابتًا ".

من العبارة السابقة للمعتزلة وهى قولهم " معلوم محقق فوجب أن يكون شيئًا ثابتًا " إشارة إلى تأكيدهم على معنى شيئية المعدوم عندهم فهي مجرد حقائق المعلومات في العلم الأزلي ومجرد تصورات ذهنية ليس لها أي نوع من الوجود أي وجود بالقوة كما قال البعض وألزم المعتزلة بقدم العالم ، كذلك رد المعتزلة على اعتراض نفاة الشيئية على وصفهم للشيء بصفات معينة مثل التحيز للجوهر وقبوله للعرض بقولهم : " الصفات الذاتية للجواهر والأعراض هي لها لذواتها لا تتعلق بفعل الفاعل وقدرة القادر إذ أمكننا أن نتصور الجوهر جوهرًا أو عينًا وذاتًا ، والعرض عرضًا وذاتًا وعينًا ، ولا يخطر ببالنا أنه أمر موجود مخلوق بقدرة القادر والمخلوق والمحدث إنما يحتاج إلى الفاعل من حيث وجوده إذا كان في نفسه ممكن الوجود والعدم وإذا ترجح جانب الوجود احتاج إلى مرجح فلا أثر للفاعل بقادريته أو قدرته إلا في الوجود فحسب[1].

أليس هذا تصريحًا مؤكدًا من المعتزلة أنهم لم يقصدوا بشيئية المعدوم أي نوع من الوجود فالشيئية تدخل من باب العلم والمعرفة وليس لها علاقة بالوجود فهي مجرد تصورات ذهنية فقط وبالنسبة للباري جلا وعلا حقائق معلومة في علمه الأزلي متى يكون لها صلة بالوجود إذا نفذت القدرة الإلهية ما خصصته الإرادة الإلهية بناءًا على علمه الأزلي.

---

(١) الشهرستانى : نهاية الأقدام ص ١٥٥.

ومن العجب أن الشهرستانى الذي عقب على كلام المعتزلة ووصفهم بأنهم خناثى فيما قال : " والحق أن هذه المسألة " يقصد شيئية المعدوم " مبنية على مسألة الحال وقد دارت رؤوس المعتزلة في هاتين المسألتين على طرفي نقيض فتارة يعبرون عن الحقائق الذاتية في الأجناس والأنواع بالأحوال وهي صفات وأسماء ثابتة للموجودات لا توصف بالوجود ولا بالعدم وتارة يعبرون عنها بالأشياء وهى أسماء وأحوال ثابتة للمعدومات لا تخص بالأخص ولا تعم بالأعم وذلك أنهم سمعوا كلامًا من الفلاسفة وقرأو شيئًا من كتبهم وقبل الوصول إلى كنه حقيقته مزجوه بعلم الكلام غير نضيج وذلك أنهم أخذوا من أصحاب الهيولى مذهبهم فيها فكسوه مسائلة المعدوم وأصحاب الهيولى هم على خطأ بين من إثبات الهيولى مجردة عن الصورة وأخذوا من أصحاب المنطق والإلهيين كلامهم في تحقيق الأجناس والأنواع والفرق بين المتصورات في الأذهان والموجودات في الأعيان[1] . هو بنفسه يقول : " إن تصورات العقول ماهيات الأشياء بأجناسها وأنواعها لا تستدعى كونها موجودة محققة أو كونها أشياء ثابتة خارجة عن العقول أو ما لها بحسب ذواتها وأجناسها وأنواعها في الذهن من المقومات الذاتية التي تتحقق ذواتها بها لا تتوقف على فعل الفاعل حتى يمكن أن تعرف هي والوجود لا يخطر بالبال فإن أسباب الوجود غير وأسباب الماهية غير "[2].

وبهذا فالمعتزلة لم تقصد بشيئية المعدوم بأنه له وجودًا ما قبل وجوده العيني وإنما تصورات ذهنية أو حقائق معلومة في علم الله الأزلي إذ كيف تثبت

(١) الشهرستانى : نهاية الأقدام ص ١٥٩.

(٢) الشهرستانى : الملل والنحل ص ١٦٢.

المعتزلة وجودًا بالقوة فيكون بذلك إلزاما لها بقدم العالم وأخص وصف عند المعتزلة لله تعالى هو القدم.

يقول الشهرستانى : " والذي يعم طائفة المعتزلة من الاعتقاد القول بأن الله تعالى قديم ، والقدم أخص وصف ذاته "(١).

وعند الجبائى أخص وصف للباري تعالى هو القدم ، والاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك في الأعم "(٢).

ويقول القاضي عبد الجبار:"فثبت إذًا أن كونه قديمًا هو لنفسه ومن حكم هذه الصفة أن تكون مقصورة على الذات غير مشروطة بأمر سواها"(٣).

وإفراد الله تعالى بالقدم عند المعتزلة وأنه أخص وصف له جعل المعتزلة تنفى صفات المعاني وهو أن يكون الله تعالى قادر بقدرة عالم بعلم لأن ذلك يؤدى إلى تعدد القدماء فالمعتزلة بنو مذهبهم في الصفات الإلهية على أساس من الأصل الأول من أصولهم الخمسة ، وهو التوحيد.

وتقرر المعتزلة في هذا الأصل " أن الله تعالى شيء لا كالأشياء وأنه ليس بجسم ولا عرض ولا عنصر ولا جزء ولا جوهر ، بل هو الخالق للجسم والعرض والعنصر والجزء والجوهر. وأن شيئًا من الحواس لا يدركه في الدنيا ولا في الآخرة ، وأنه لا يحصره المكان ، ولا تحويه الأقطار، بل هو الذي لم يزل ، ولا له زمان ولا مكان ولا نهاية ولا حد ، وأنه الخالق للأشياء المبدع لها من لا شيء وأنه القديم ، وأن ما سواه محدث "(٤).

---

(١) المرجع السابق : ص ٥٦-٥٧.

(٢) الشهرستانى : الملل والنحل ص ٩٤.

(٣) القاضي عبد الجبار : المجموع في المحيط بالتكليف،ج١ ص ٥٤.

(٤) المسعودي: مروج الذهب ص ١٧٤.

فالمعتزلة يرون أن الوحدانية الكاملة لله تعالى تقتضى أن يكون الله تعالى وحده هو القديم الأزلي ، وأما ما سواه فهو محدث ومخلوق فمبدأ الوحدانية يقضى بأن أي شيء أزلي يجب أن يكون إلهًا "[١].وهذا ما دعا المعتزلة إلى نفى صفات المعاني لأن ذلك يستلزم تعدد القدماء.

وقد حكي الشهرستانى عن ذلك قائلاً : " ونفوا الصفات القديمة أصلاً ، فقالوا : هو عالم بذاته ، قادر بذاته ، حي بذاته ، لا بعلم وقدرة وحياة. هي صفات قديمة ، ومعان قائمة به ؛ لأنه لو شاركته الصفات في القدم الذي هو أخص الوصف لشاركته في الإلهية "[٢].

وكذلك أيضا نجد مثل هذا القول عند واصل بن عطاء ، فقد ذكر الشهرستانى " أن الواصلية كان يدور اعتزالهم على أربع قواعد كان منها " القول بنفي صفات الباري تعالى،من العلم والقدرة والإرادة والحياة، وكان واصل بن عطاء يشرع فيها على قول ظاهر ، وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين. قال : ومن أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين[٣].

وحكي الشهرستانى عن أبى الهذيل[*] قوله " أن الباري تعالى عالم بعلم، وعلمه ذاته. قادر بقدر وقدرته ذاته ، حي بحياة وحياته ذاته "[٤].

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل ص ٥٦ – ٥٧.

(٢) المرجع السابق : ص ٥٦–٥٧.

(٣) المرجع السابق : ص ٦٠.

(*) هو أبو هذيل محمد الهذيل العبدى نسبة إلى عبد القيس فقد كان مولاهم ، لقب بالعلاف لأن داره في البصرة كانت بالعلافين وفى قول آخر إنها كانت حرفته وكذلك معظم المعتزلة لقبوا بحرفهم فقد كانوا من الموالى ومن أصحاب الحرف ، ولد عام ١٣٥هـ وقد عمر مائة سنة ، ينظر:الشهرستانى : الملل والنحل– ص ٦٤ ،،وينظر: أبى بكر أحمد بن على الخطيب (ت ٤٦٣هـ ١٦٧:١٢).

(٤) المرجع السابق : ص ٦٤.

وكذلك قد سجل التفتازانى اعتراض المعتزلة علـــى صـــفات المعـــاني قائلاً : " ثم اعترضوا بأن الصفات لو كانت واجبة لذاتها باقية . والبقاء معنـــى فيلزم المعنى بالمعنى.

فأجابوا : بأن كل صفة ، فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة . وهـــذا الكلام في غاية الصعوبة فإن القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد "[1].

كذلك ورد عنه قوله " ولما تمسكت المعتزلة بأن في إثبـــات الـــصفات إبطال التوحيد ، لما أنها موجودات قديمة مغايرة لذات الله تعالى فيلزم قدم غير الله تعالى ، وتعدد القدماء ، بل تعدد الواجب لذاته ، على المتـــأخرين مـــن أن واجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته وقد كفرت النصارى بإثبات ثلاثـــة من (القدماء) فما بال الثمانية أو أكثر "[2].

وبهذا فمبدأ التوحيد عند المعتزلة دفعهم إلى إنكار صفات المعاني لأنها قديمة وهذا يؤدى إلى تعدد القدماء ، كذلك دفعهم هذا الأصل إلى القول بخلـــق القرآن وأنه محدث مخلوق لأنهم أنكروا أن يكون لله تعالى صفة كـــلام قديمـــة وقيل أول من أحدث هذا القول هو الجعد بن درهم " فزعم أن الله تعالى لم يكلم موسى تكليمًا[3].

وكان الجعد يقصد بذلك أن ينفى أن تكون لله تعالى صفة قديمة وهـــى الكلام ، وإنما كلامه تعالى حادث مخلوق ، ولذلك قال بخلق القرآن ، وكان أول من عرف عنه هذا القول في الإسلام ، ثم تابعه الجهم بن صفوان[4].

---

(١) التفتازانى: شرح العقائد النسفية ص٣١.
(٢) المرجع السابق ص ٣٧.
(٣) ابن تيمية: رسالة الفرقان بين الحق والباطل ص ١٣٢.
(٤) أنظر : تبيين المفترى ص ١٢ ، و د / عبد العزيز ســيف النـــصر – أضـــواء علـــى الاقتصاد في الاعتقاد ص ٣١٠.

كذلك دفعهم هذا الأصل " التوحيد " إلى تنزيه الله تعالى عن كل مـــا لا يليق به حتى جعلهم ذلك ينكرون إمكان رؤية الله تعالى في الحيـــاة الآخـــرة . وذلك لأنهم اعتقدوا أن الرؤية لا تتم ولا يمكن أن تفهم إلا بالمعنى الحـــسي ، وأن رؤية المحسوسات ، كما هو معروف ، تتم بأن يقع الشعاع الضوئي على الجسم المرئي ، وينعكس هذا الشعاع على العين فترى الشيء . وهذه الرؤية لا تتم إلا إذا كان الشيء ماديًا ولما كان الله لا يمكن أن يكون جسمًا ،فإنه لا يمكن تحديده وبالتالي رؤيته . ولهذا فإننا لن نرى الله لا في هذه الدنيا ولا في الآخرة لسبب رئيسي هو أن الله ليس جسمًا[١].

وبهذا فقد أول المعتزلة كل الآيات التي تشير إلى الرؤية كذلك أولوا كل الآيات الموهمة للتشبيه وبالغوا في هذا التأويل ومن هنا فكيف لجماعـــة مثـــل المعتزلة بالغت في تنزيه الله تعالى ووصفه بالقدم لدرجة أنها أنكرت الـــصفات القديمة حتى لا تشارك الله في أخص وصف له وهو القدم أن تقـــصد بـــشيئية المعدوم أنه له وجود بالقوة فيكون مثل مادة أفلاطون أو أرسطو.

وبهذا فلكي نكون منصفين للمعتزلة والحكم عليهم في مـــسألة شـــيئية المعدوم خاصة بعد أن ألزمهم البعض وشنع عليهم القول بقدم العالم فلا بد أن يكون رأيهم في هذه المسألة متسقًا مع ما أجمعوا عليه خاصة وأن معظم آرائهم مأخوذة من كتب خصومهم إذا فالعدم السابق على العالم عند المعتزلـــة عـــدم محض والعالم عندهم وجد بعد عدم محض بقوله تعالى " كن " وعلى هذا فمـــن تمسك باتهام المعتزلة بالقول بقدم العالم والوجود بالقوة فهذا لا ينطبق على العدم السابق على وجود العالم لأن السابق على وجوده هي المفاهيم المعلومة في العلم الإلهي وهى ليس لها أي نوع من الوجود كما ذكرت فإن صح قـــول هـــؤلاء

---

(١) د / فيصل بدير عون : علم الكلام ومدارسه ص ٢٠٢.

المتهمين للمعتزلة في القول بالوجود بالقوة فقد ينطبق ذلك على العدم اللاحق للوجود الأول ذلك لأن المعتزلة تقول بوجوب إعادة المعدوم وذلك بناءًا على وجوب إثابة الطائع وتعذيب العاصي بناءًا على مبدأ العدل الإلهي وهو الأصل الثاني من أصولهم الخمسة يقول البغدادي : " وزعم المدعون للأصلح من القدرية مع الكرامية أنها واجبة على الله تعالى من طريق العقول للتفرقة بين المحسن والمسيء بالثواب والعقاب " (١) وذلك لأن العدم اللاحق للوجود الأول أي الذي أصبح معدومًا بعد وجوده أفاده الوجود الأول زيادة استعداد لقبول الوجود الثاني ، يقول التفتازانى : " فمن أدعى عدم إعادة المعدوم بعينه ، ويستحيل كون الشيء لا يرد ما يقال أن العود وهو الوجود ثانيًا أخص من مطلق الوجود ، ولا يلزم من إمكان الأعم إمكان الأخص وقريب من هذا ما يقال إن المعدوم الممكن قابل للوجود ضرورة استحالة الانقلاب ، فالوجود الأول إن أفاده زيادة استعداد لقبول الوجود على ما هو شأن ثائر القوابل بناءًا على اكتساب ملكة الاتصاف بالفعل فقد ثارت قابليته للوجود ثانيًا أقرب ، وإعادته على الفاعل أهون ويشبه أن يكون هذا هو الحق والمراد بقوله تعالى ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى يَبۡدَؤُاْ ٱلۡخَلۡقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهۡوَنُ عَلَيۡهِۚ ﴿٢٧﴾ ﴾ الروم: ٢٧ .وإن لم يفده زيادة الاستعداد فمعلوم بالضرورة أنه لا ينقص عن ما هو عليه من قابليته للوجود في جميع الأوقات ... وكون الفعل أهون تارة من جهة الفاعل بزيادة شرائط الفاعلية وتارة من جهة القابل بزيادة استعدادات القبول ، وهو المراد هاهنا " (٢).

---

(١) البغدادي : أصول الدين ص ٢٣٧.

(٢) التفتازانى : شرح المقاصدج٥ ص ٨٣ – ٨٤.

وبهذا فلو صح قول هؤلاء في إثبات أن المعتزلة تقول بالوجود بالقوة فينطبق هذا على العدم اللاحق للوجود الأول الذي كان عن عدم محض بناءا على مبدأ التوحيد عندهم الذي يقتضى إفراد الله تعالى بالقدم فلا قديم عندهم غير الله تعالى .

أضف إلى ذلك أن موقف المعتزلة بصدد التصورات العقلية شبيه بموقفهم إزاء الحسن والقبح ، فكما لا يتعلق الأمر الإلهي بكون الفعل الحسن حسناً . ولا يتعلق نهيه عز وجل بكون الفعل القبيح قبيحًا ، وإنما يحسن الفعل أو يقبح لصفات ذاتية محضة ، كذلك لا يتعلق الخلق أو الإيجاد بما عليه التصورات العقلية من صفات ذاتية لأنه على حد تعبير الشهرستانى كما تقدم أسباب الماهية غير وأسباب الوجود غير ، وكما أن الأمر والنهى الإلهين تابعان لحسن الفعل أو قبحه كذلك تتبع المحدثات عند حدوثها وتطابق مع ما كان في علم الله الأزلي[1].يقول القاضي عبد الجبار : " أنه تعالى كان عالمًا فيما لا يزال ولا يجوز خروجه عن هذه الصفة بجهل أو سهو ، وأنه عالم بجميع المعلومات على الوجه الذي يصح أن تعلم . أما الذي يدل على أنه تعالى كان عالمًا فيما لم يزل ، فهو أنه لو لم يكن عالمًا فيما لم يزل وحصل عالمًا بعد إذ لم يكن ، لوجب أن يكون عالمًا بعلم متجدد محدث ، وذلك فاسد "[2].

وكما ذكرت أن المعتزلة تقول بأزلية العلم الإلهي أي أن الله تعالى عالم بالمحدثات قبل حدوثها أو خلقه لها فهذه المحدثات قبل حدوثها معدومة من الناحية الوجودية ولكنها مفاهيم بالنسبة لعلم الله ولا حرج على المعتزلة إن سموا هذه المعلومات قبل تحققها أشياء وطالما أنهم قد حددوا تعريف الشيء بأنه

---

(١) د / أحمد محمود صبحي : في علم الكلام ص ٢٨٥.

(٢) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ١٦٠.

ما يخبر عنه ولم يلتزموا بإثبات صفة الوجود له[1] خاصة إذا كان الخلق عنـــد المعتزلة يتم بقوله تعالى " كن " فقد حكي الشهرستانى عن أبى الهذيل العـــلاف أنه قال : " كلام الباري تعالى أن بعضه لا في محل وهو قوله " كن " [2].

فلفظة "كن" لا تكون لشيء له أي نوع من الوجود "فكن" تكون عنـــدما يريد الله خلق شيء كان قبل معدوم ولم تكن له أي صفة للوجود كـــذلك ذهـــب العلاف بصدد إرادة الله ففرق بين أمر الله في التكوين وأمره في التكليف وجعل الأول " لا في محل " لا فرق في ذلك بينه وبين العلم ، بل إن الخلق عنده قول " لا في محل " ، لا فرق في ذلك بينه وبين العلم ، بل إن الخلق عنده قول " لا في محل " فكيف يكون للمحدثات وجود قبل خلقها ، كذلك ميز بين الإرادة [3] والمراد ، حكي الكعبى أنه قال : " إرادة الله تعالى غير المراد فإرادته لما خلق هي خلقه له " ، وبهذا فمن ثم فالتميز قائم بين المعلوم والمخلوق وبالتالي فقـــد وجدت الموجودات مطابقة للمعلومات ومن ثم فلم يـــسبق وجودهـــا المحقـــق المعين أي وجود وإنما هو تصور أو بالأحرى معلوم فالشيء عند المعتزلة مـــا هو إلا تصور ليس له نوع من الوجود وقد سبق وأن ذكرت رد المعتزلة علـــى الأشاعرة حينما اتهموهم بأنهم أرادوا بالثبوت كل معدوم فيشمل بذلك المعـــدوم المنفى وهو المستحيل وبهذا فمن الممكن أن يقال أن إعادة المعدوم عند المعتزلة مبنية على مسألة شيئية المعدوم عندهم لأن الإعادة لا تكون إلا لما كان موجودًا بالفعل قبل عدمه فمن كان معلومًا لله قبل وجوده فإعادته بعد عدمه بعد الوجود

---

(١) د / أحمد محمود صبحي : في علم الكلام ص ٢٨٦ بتصرف.

(٢) الشهرستانى: الملل والنحل ج ١ ص ٦٤.

(٣) د / أحمد محمود صبحي : في علم الكلام ص ٢٨٦.

الأول أسهل ليس من جهة الفاعل وإنما من جهة القابل بزيادة استعدادات القبول كما مر .

الأعيان الثابتة عند ابن عربي :

قبل الخوض في حقيقة الأعيان الثابتة عند ابن عربي كان لابد من الوقوف أولاً على حقيقة الوجود عنده ومذهبه في وحدة الوجود حيث أن الأعيان الثابتة هي المحور الأساسي الذي يرتكز عليه مذهبه في وحدة الوجود .

وحدة الوجود عند ابن عربي :

بداية يعد ابن عربي من أهم الصوفية الذين تحدثوا بصورة كاملة وتامة عن " وحدة الوجود " ويعد مذهبه في وحدة الوجود من أهم ما ذهب إليه في هذا الصدد ، إذ يعد الأساس ، أو حجر الزاوية في مذهبه بصفة عامة وتكاد تكون كل مؤلفاته تبدأ من هذا المنطلق وتنتهي إليه (١) .

وبهذا فقد كان من الضروري الوقوف أولاً على معنى الوجود عند ابن عربي ليتضح مذهبه في وحدة الوجود.

معنى الوجود عند ابن عربي :

يذهب ابن عربي إلى القول بأنه لا يوجد موجود وجودًا حقيقيًا وأصيلاً إلا الوجود الإلهي ، الوجود الحق ، الوجود المطلق ، الوجود الثابت ، الوجود الواحد . فهو سبحانه كل الوجود ، ولا وجود لموجود آخر سواه (٢) .

---

(١) د / فيصل بدير عون : التصوف الإسلامي ص ٢٩١ بتصرف.

(٢) المرجع السابق ص ٢٩٢ بتصرف.

ويفسر ابن عربي الكثرة الموجودة في الكون بأنها وهم وخداع من خداع الحواس ذلك أن ابن عربي لم يميز بين الواحد والكثير أو بين الحق والخلق إلا تمييزًا اعتباريًا حيث أنه فرق بين نوعين من الموجودات واجب الوجود بالذات وهو الله الذي هو أصل الوجود والذي يفيض بوجوده على النوع الثاني من الموجود وهو واجب الوجود بالغير وهو المحدث الذي استمد وجوده من واجب الوجود بالذات ، يقول ابن عربي " لا شك أن المحدث قد ثبت حدوثه وافتقاره ، ولا بد أن يكون المستند إليه واجب الوجود لذاته ، غنيًا في وجوده بنفسه ، غير مفتقر وهو الذي أعطى الوجود بذاته لهذا الحادث فانتسب إليه ولما اقتضاه لذاته كان واجبًا به ، ولما كان استناده إلى من ظهر عنه لذاته اقتضى أن يكون على صورته فيما نسب إليه تعالى في كل شيء من اسم واجب الوجود ، ولكن وجوبه بغيره لا بنفسه ثم لتعلم أنه لما كان الأمر على ما قلناه من ظهوره بصورته ، أحالنا تعالى في العلم به على النظر في الحادث وذكر أنه أرانا آياته فيه فاستدللنا بنا عليه . فما وصفناه بوصف إلا كنا نحن ذلك الوصف إلا الوجوب الخاص الذاتي . فلما علمناه بنا وما نسبنا إليه كل ما نسبناه إلينا وذلك وردت الإجازات الإلهية على ألسنة التراجم إلينا فوصف نفسه لنا بنا : فإذا شهدنا نفوسنا ، وإذا شهدنا شهد نفسه (١).

أي أن الوجوب الذاتي هو الوصف الذي اختص به الله ولا يشاركه فيه غيره فهو مانح الوجود الذي وجوده من ذاته وهذا بخلاف الممكن المحتاج في وجوده إلى غيره.

وابن عربي في ذلك متأثر بتقسيم الوجود عند فلاسفة الإسلام إلى واجب الوجود بالذات وواجب الوجود بالغير فنجد الفارابي يقول في تقسيم

---

(١) ابن عربي : فصوص الحكم ، فص حكمة إلهية في كلمة آدمية ص ٥٣.

الوجود : " أن الموجود على ضربين احدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكن الوجود ، والثاني إذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمى واجب الوجود" (١).

كذلك أيضا نجد أن ابن سينا يقول في الحديث عن الوجود الممكن وهو بصدد إثبات واجب الوجود : " ما حقه في نفسه الإمكان فليس يصير موجودًا من ذاته ، فإنه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه من حيث هو ممكن فإن صار أحدهما أولى فلحضور شيء أو غيبته . فوجود كل ممكن هو من غيره " (٢).

ويقول أيضا " إن واجب الوجود : هو الموجود الذي متى فرض غير موجود عرض منه محال . وأن ممكن الوجود : هو الذي متى فرض غير موجود أو موجود لم يعرض منه محال . والواجب الوجود : هو الضروري الوجود والممكن الوجود وهو الذي لا ضرورة فيه بوجه ، أي لا في وجوده ولا في عدمه " (٣).

الوجود المطلق عند ابن عربي :

مما تجدر الإشارة إليه أن تقسيم الوجود إلى واجب بالذات وواجب بالغير عند ابن عربي ليس إلا تقسيمًا اعتباريًا يفرق بهما بين وجود الله الذات الأحدية والحقيقة الإلهية التي لا يشاركها فيها موجود وهو الوجود المطلق الذي

---

(١) الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ص ١٠.

(٢) ابن سينا : الإشارات ص ٢٨

(٣) ابن سينا : النجاة ص ٢٢٥.

عبر عنه ابن عربي بـــ " الهو " يقول ابن عربي " فإن الباري وجود مطلق لا أول له ولا آخر ، وهو الهو على الحقيقة "[١] .

والهو عبارة عن " الذات الإلهية " بالإطلاق لأنها كناية عـــن الأجوبـــة التي تشير إلى الذات الإلهية في ماهيتها الحقيقية دون إضافة أية صفة خارجية عليها فهي حقيقة كل موجود ، وهى الأحدية التي تشير إلى الذات دون إضافة إليها فنجده يقول : " إن الهو كناية عن الأحدية ، ولهذا قيل في النسب الإلهي " قل هو الله أحد " فهي الذات المطلقة التي لا تـــدركها الوجـــوه بأبـــصارها ولا العقول بأفكارها ، وذلك لإطلاقها بإسقاط كل نسبة أو إضافة إليها ، وبهذا تكون الذات المطلقة حقيقة اختصت بالهو ذلك أنه ما من مقام يكون فيه تجـــل مـــن التجليات إلا والهو مبطون في ذلك التجلي "[٢] ، وذلك لسريان الأحديـــة فـــي الموجودات جميعها. " فيقع الإخبار عما ظهر من هذه المقامات ويقع التنزيـــه على الذات المطلقة بالهو " [٣].

والموجود الثاني الذي ليس إلا تجليات للوجود المطلق والكثرة الموجـــودة فـــي الكون ما هي إلا وهم وخداع ويبين ابن عربي الحكمة من خلق الخلق فيفـــسر الحديث القدسي : " كنت كنزًا مخفيًا لم أعرف فخلقت الخلق فبه عرفوني " بأن الحق تعالى شاء أن يظهر للخلق عامة والإنسان خاصة ليعرف وليرى نفسه في صورة تتجلى فيها صفاته وأسماؤه أو بعبارات أخرى شـــاء الحـــق أن يـــرى تعيينات أسمائه في مرآة العالم أو الوجود الخارجي فظهر في الوجود من ظهر

---

(١) ابن عربي : كتاب الأزل (الرسائل) ص ١٥.

(٢) ابن عربي : كتاب الياء (الرسائل) ج ١ ص ١.

(٣) المرجع السابق ص ٢ ، وأنظر : د / سهيلة عبد الباعث الترجمان : وحدة الوجود بين ابن عربي والجيلى ص ٢٦٢.

وعلى النحو الذي عليه وكشف بذلك عن الكنز المخفي الذي هو الذات المطلقة المجردة عن العلاقات والنسب ، ولكنه لم يكشف عنها في إطلاقها وتجردها بل في تفسيرها وتعيينها (١).

فالحقيقة الوجودية عند ابن عربي واحدة ، والتفرقة بين الذات والممكنات تفرقة اعتبارية . والعقل القاصر هو الذي يفرق بينهما تفرقة حقيقية .

وبهذا فنجد ابن عربي يقول : " إن قلت بالتنزيه المطلق وحده قيدت الحق لأنه كل تنزيه فيه معنى التقييد ، وإن قلت بالتشبيه وحده قيدت الحق وحصرته. والصحيح إن نقول بالتنزيه والتشبيه معًا من وجهين مختلفين ، وهذا هو ما تقتضيه المعرفة الصوفية. أن الذين يثبتون وجود الحق والخلق – الله والعالم – على أنهما وجودان مختلفان وحقيقتان منفصلتان مشركون. والذين يقولون بوجود حقيقة واحدة مفردة موحدون . فإن قلت بالإثنينية فاحذر التشبيه وإلا وقعت في التجسيم . وإن قلت بالفردية فاحذر التنزيه المطلق ، لأن في ذلك إغفالا لوجود العالم الذي هو أحد وجهي الحقيقة الفردية . وإذا فهمت من التنزيه الإطلاق ومن التشبيه التقييد ونظرت إلى الحق على أنه في عين الوجود مسرحًا ومقيدًا ، أدركت أنك هو من وجه وأنك لست هو من وجه (٢).

وعلى هذا يمكن النظر إلى الذات الإلهية من وجهين : الأول من حيث هي ذات بسيطة مجردة عن النسب والإضافات إلى الموجودات الخارجية . والثاني من حيث هي ذات متصفة بصفات . وهى من الوجه الأول منزهة عن صفات المحدثات وعن كل ما يربطها بالوجود الظاهر ؛ بل منزهه عن

---

(١) د / أبو العلا عفيفي : شرح فصوص الحكم ص ١.

(٢) المرجع السابق ص ٣٦.

المعرفة، فهي أشبه شيء (بالواحد) الذي قال به أفلوطين ، لا يمكن تصورها ولا التعبير عن حقيقتها ، وكل ما يمكن وصفها به سلوب محضة . كما أنهـا ليست من هذا الوجه إلهًا عن الحقيقة ، إلى من هو مألوه له ، وبهذا يخطئ ابن عربي الغزالي ومن يرى رأيه من الحكماء الذين يدعون أن الله تعالى يعـرف من غير نظر في العالم [1] فيقول : " ثم إن الذات لو تعرت عن هذه النسب لـم تكن إلهًا وهذه النسب أحدثتها أعياننا : فنحن جعلناه بمألوهيتنا إلهًا ، فلا يعرف حتى نعرف . قال عليه السلام : " من عرف نفسه عرف ربه " وهو أعلم الخلق بالله تعالى فإن بعض الحكماء وأبا حامد أدعوا أنه يعرف الله من غير نظر في العالم وهذا غلط [2].

أراد بذلك دليل ابن سينا على وجود الله حيث استدل علـى وجـود الله بالوجود الواجب أي بوجوده هو وليس بوجود العالم رغم أنه دليل على وجـود الله تعالى وذلك لأنه اعتقد أن ذلك أوثق وأشرف يقول ابن سينا : " تأمل كيـف لم يجنح بياننا لثبوت الأول ووحدانيته إلى تأمل لغير نفس الوجود ،ولم يجـنح إلى اعتبار من خلقه وفعله ، وإن كان ذلك دليلاً عليه ، ولكن هذا الباب أوثـق وأشرف ، أي إذا اعتبرنا حال الوجود من حيث هو وجود ، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود. وإلى مثل هذا أشـير فـي الكتـاب الإلهـي : ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴿٥٣﴾ ﴾ فصلت: ٥٣ . أقول : إن هذا حكم لقوم . ثم يقول جل شأنه : ﴿ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴾ . أقول : إن هذا هـو حكـم الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه .

---

(١) المرجع السابق ص ٢٩.

(٢) د / أبو العلا عفيفي : شرح فصوص الحكم ص ٨١.

وقد علق نصر الدين الطوسي على هذا النص ووضحه مبينًا الفرق بين دليل ابن سينا هذا فى الاستدلال على وجود الله وغيره من المتكلمين والفلاسفة فيقول : " المتكلمون يستدلون بحدوث الأجسام والأعراض على وجود الخالق ، وبالنظر في أحوال الخليقة على صفاته واحدة : فواحدة . والحكماء الطبيعيـــون أيضًا يستدلون بوجود الحركة على محرك وبامتناع اتصال المحركات لا إلـــى نهاية ، على وجود محرك أول غير متحرك ، ثم يستدلون من ذلك على وجود مبدأ أول . وأما الإلهيون فيستدلون بالنظر في الوجود ، وأنه واجب أو ممكن ، على إثبات واجب ، ثم بالنظر فيما يلي الوجوب والإمكان على صـــفاته ، ثـــم يستدلون بصفاته على كيفية صدور أفعاله عنه واحدًا بعد واحد .

فذكر الشيخ ترجيح هذه الطريقة على الطريقة الأولى ، بأنهـــا أوثـــق وأشرف ، وذلك لأن أولى البراهين بإعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلـــة علـــى المعلول ، وأما عكسه الذي هو الاستدلال بالمعلول على العلة فربما لا يعطـــى اليقين ، ثم جعل المرتبتين في قولـــه تعـــالى :﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْـَٔافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴾ . أعنى مرتبة الاستشهاد بالآيات والأفاق والأنفس على وجود الحق ، ومرتبة الاستشهاد بالحق على كل شيء بإزاء الطرفين ولما كانت طريقة قومه أصدق الـــوجهين وسمهم بالصديقين ، فإن الصديق ملازم الصدق .

فالنظر في الوجود كاف عند ابن سينا لإثبات وجود الله ، وذلـــك بـــأن يعمد الإنسان إلى موجود مما لا يخالجه شك في وجوده ، ويقول : هاهنا وجود فإن كان وجودًا واجبًا ثبت به المطلوب ؛ إذ الوجود الواجب ليس إلا لله تعالى ، وإن كان ممكنًا ، فالممكن لا يستحق الوجود من ذاته وإلا لكان واجبًـــا ، ولا

العدم من ذاته ، وإلا لكان مستحيلاً ؛ وإذن فلا بد أن يكون هناك وجود آخـــر واجب أعطى هذا الممكن وجوده وبذلك يثبت المطلوب[١] .

الاستدلال على وجود الله عند ابن عربي :

يرى ابن عربي أن الوجود الإلهي ليس في حاجة إلى إقامـــة الحجـــج والبراهين والأدلة القاطعة على إثبات وجوده . إذ كيف يحق لك أن تستدل على الوجود من خلال الوجود ذاته ؟ كيف تستند إلى الذات الإلهية في البرهنة على الذات الإلهية نفسها ؟ لا يصح لك ، منطقيًا أن تسعى إلى الوصول إلى نتيجـــة جعلتها أنت مقدمة في قياس أو استدلال ، ولذلك فأبن عربي يرى أن الوجـــود الإلهي أوضح من كل دليل وأكبر من كل برهان ، إذ هو ذاته ســبحانه عــين الدليل على ذاته .لأنك إن حاولت الاستدلال عليه فلا بد أن تستند في ذلك إمـــا إلى فكرتك عن الذات الإلهية ، وفى هذا رجوع مباشر إلى من تحاول الاستدلال عليه ، وإما أن تلجأ إلى الوجود لكي تستدل على وجود الله . لأنك برجوعــك إلى الوجود إنما تكون قد رجعت إلى الله سبحانه لأنه الوجود كله[٢] .

ويرد ابن عربي على ذلك بقوله : " نعم تعرف ذات قديمـــة أزليـــة لا يعرف أنها إله حتى يعرف المألوه . فهو الدليل عليه . ثم بعد هذا في ثاني حال يعطيك الكشف أن الحق نفسه كان عين الدليل على نفسه وعلى إلوهيتـــه ، وأن

---

(١) ابن سينا : الإشارات ص ٣٥ .

(٢) أبو العلا عفيفي : شرح فصوص الحكم ص ٣٤٧ ، وانظر : د / فيصل بدير عون : التصوف الإسلامي ص ٢٩٣ ،وأنظر: دائرة المعارف الإسلامية ص ٣٤٧ مـــادة ابـــن عربي – تعليق د/أبو العلا عفيفي.

العالم ليس إلا تجليه في صور أعيانهم الثابتة التي يستحيل وجودها بدونه وأنه يتنوع ويتصور بحسب حقائق هذه الأعيان وأحوالها (١).

وهذه إشارة من ابن عربي أن العالم بصورته محدث وأن هذه الصور التي يكون عليها العالم تتنوع وتتشكل بناء على ما تعطيه الأعيان من خصائص وصفات فالله يتجلى في صور الأعيان الثابتة أولاً ثم يتنوع العالم ويتصور وهى مرحلة الحدوث أو الوجود بالفعل حسب حقائق الأعيان التي تجلت فيها الذات بصفاتها أي أن مرحلة الأعيان الثابتة هي مرحلة وسط بين أحدية الذات المجردة عن الصفات وبين الوجود العيني الواقعي وهى مرحلة الوجود بالقوة والإمكان الاستعدادى الذي هو على أتم استعداد لأخذ صور الموجودات الواقعية.

ويؤكد ذلك إذا نظرنا إلى قول ابن عربي في تجل الذات في الصفات التي هي مرحلة الأعيان الثابتة وإذا نظرنا إلى الصفات التي هي مرحلة الأعيان الثابتة وإذا نظرنا إلى الصفات عند ابن عربي نرى أنها نفس الذات (٢).

فالحق عين الخلق ، أو عين الصفات الظاهرة في مجالي الوجود ، وهى ليست شيئًا زائدًا على الذات ، بل هي نسب وإضافات إليها يقول ابن عربي : " إنما هي نسب وإضافات بين الموصوف بها وبين أعيانها المعقولة " (٣) .

---

(١) شرح الفصوص ص ٨١.

(٢) شرح الفصوص ص ٢٩.

(٣) المرجع السابق ص ١٧٩.

وبهذا فنفس الرحمن يحتوى على صور جميع الموجودات بالقوة والتي تجلت في حقائق الأعيان الثابتة التي هي نسب وإضافات ، ولما كانت الصفات عنده نفس الذات والذات قديمة وفى نفس الوقت هي صور الأعيان الثابتة فمن ثم الأعيان قديمة لأن الذات تجلت فيها بالصفات ومن ثم " فليست الكثرة الوجودية إلا صورًا للمرايا الأزلية التي ترى فيها ذات الحق وصفاته وأسماؤه ، وهذه المرايا الأزلية هي الأعيان الثابتة للموجودات . وهى على ما هي عليه من العدم ما شمت رائحة الوجود الخارجي لأنها ليست سوى صور معقولة في العلم الإلهي [١].

العلاقة بين الحق والخلق :

حينما نستخدم كلمة الحق والخلق لا نعنى وجود ذاتين منفصلتين ولا نعنى وجود من جهة وموجودات من جهة أخرى لأن عين الموجد هي بعينها عين الموجودات . فالحق هو الخلق ، والخلق هو الحق . والحق هنا ليس خالقًا للموجودات من العدم ولا مؤيسًا لها بعد أن كانت ليس [٢].

فالوجود عنده الذي هو مستمد من الوجود الحق فينقسم إلى وجود بالقوة وهو متمثل في الأعيان الثابتة وهى تجليات الذات الإلهية ووجود واقعي خارجي يتشكل ويتصور بما تمده به الأعيان الثابتة وهو العالم الخارجي ولكن كيف يحدث هذا الوجود الخارجي " العالم " الذي هو محدث عند ابن عربي . بالتأكيد أنه لا يحدث عن عدم محض كما هو مذهب المتكلمين وإنما عن طريق الفيض ولكن ليس هو الفيض الأفلوطينى لأنه لا يعني خروج الموجودات

(١) د / أبو العلا عفيفي : شرح فصوص الحكم ص ٤٩ – ٥٠ ، ص ٧٦ ، وأنظر : د / فيصل بدير عون : التصوف الإسلامي ص ٣٠١.

(٢) د / فيصل بدير عون : التصوف الإسلامي ص ٣٠٢.

خروج موجود عن موجود فهو لا يقول بخروج الموجودات بعضها عن بعض لأنه يرفض وجود واسطة بين أي موجود وبين ذاته أو عينه أي بين الحق والخلق [١].

وبذلك نجده يعبر بكلمة (نفثية) عن كيفية الخلق ويقصد بذلك الخلق عن طريق الفيض والفيض عنده يتم في صورتين :

١ – الفيض الأول : " الفيض الأقدس " :

وفى هذا الفيض تجلى الحق لذاته في الصور المعقولة للكائنات والصور المعقولة للوجود الممكن وهو كما يسميها ابن عربي ، الأعيان الثابتة للموجودات أو التعينات المعقولة الموجودة في عالم الغيب ، والتي ليس لها وجود عيني واقعي حسي ، بل كما يقول " قوابل أو صور للوجود " [٢] .

ويقول أيضا في هذا الصدد : " لما شاء الحق من حيث أسماؤه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء أن يرى أعيانها ، أوجد العالم وجود شبح مسوي لا روح فيه ، فكان كمرآة مجلوه وجعل هذا الشبح المسوي يقبل روحًا إلهيًا عبر عنه بالنفخ وخلق له الاستعداد لقبول فيض التجلي الدائم الذي لم يزل ولا يزال[٣].

وهذه إشارة واضحة لمرتبة الوجود بالقوة الذي هو متمثل في الأعيان الثابتة وهو الإمكان الاستعدادى الذي هو على أتم استعداد لقبول الوجود الخارجي يقول ابن عربي : " لو لم يكن اقتدار الحق لما وجد عين هذا المعدوم

(١) المرجع السابق ص ٣٠٣.

(٢) ابن عربي : فصوص الحكم ، فص آدم ص ٤٩.

(٣) ابن عربي : فصوص الحكم ، فص آدم ص ٤٨.

الذي هو الممكن ، فلم تظهر الأعيان المعدومة للوجود إلا بكونها قابلة ، وكون الحق قادرًا ، فظهرت الأعيان ... فكما أن الممكن لا يزال قابلاً والحق لا يزال مقتدرًا ومريدًا ، فيحفظ الممكن بقاء الوجود إذ له من ذاته العدم .. فهذا الأمـــر أصل ضلال العقلاء وهم لا يشعرون لِمَ لَمْ يعقلوه ، وهو سر مـــن أســـرار الله تعالى ، جهله أهل النظر ، وفى هذه المسألة يتبين لك قدم الحق وحدوث الخلق، لكن على وجه غير الذي يعقله أهل الكلام ، وعلى غير الوجـــه الـــذي يعقلـــه الحكماء على الحقيقة هم أهل الله والرسل والأنبياء والأوليـــاء إلا أن الحكمـــاء باللقب اقرب إلى العلم من غيرهم حيث لم يعقلوا الله إلهًا وأهـــل الكـــلام مـــن النظار ليسوا كذلك [(١)] . إشارة بذلك إلى كيفية الإيجاد والخلق عنـــد المتكلمـــين وعند فلاسفة الإسلام فالخلق يتم بصورة مختلفة عن طريقة المتكلمين التي هي إيجاد عن عدم محض فالله يخلق الجواهر الفردة ويخلق اجتماعها فـــي نفـــس اللحظة بقوله تعالى كن وكذلك يكون العدم بتفريق تلك الأجزاء فقدرة الله تعالى الشاملة وعلمه الشامل هو الذي دعا المتكلمين إلى القول بضرورة انتهاء انقسام الجسم إلى جزء لا يتجزأ وهو الجوهر الفرد . فالإحصاء المفهوم مـــن قولـــه تعالى : ﴿ وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا ﴿٢٨﴾ ﴾ الجن: ٢٨ ، وقوله تعـــالى : ﴿ وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ ﴿١٢﴾ ﴾ يس: ١٢. لا يحيط إلا بما له نهاية[(٢)] .

وكما أشار ابن عربي إلى اختلاف مذهبه في كيفية الخلق عن مـــذهب المتكلمين كذلك أشار إلى اختلافه أيضًا عن كيفية الخلق عند فلاســـفة الإســـلام ونحن نعلم أن علاقة الله بالعالم عند فلاسفة الإسلام هي علاقة العلة بـــالمعلول فالعالم معلول لله تعالى وصدر عنه عن طريق الفيض وهى نظريـــة العقـــول

(١) ابن عربي : الفتوحات المكية ج ١ ، ص ١١٣.

(٢) الباقلانى : التمهيد ، ص ٤١ – ٤٢.

العشرة فالواحد عندهم لا يصدر عنه إلا واحد وهكذا إلى العقل العاشر فالعقول ما هي إلا وسائط لفعل الله تعالى والله هو الفاعل الحقيقي عندهم [١].

وابن عربي وإن قال بالفيض إلا أنه يختلف عما ذهب إليه الفلاسفة الذين تأثروا في نظريتهم هذه بنظرية الفيض الأفلوطينى أما هو فالفيض عنده يأخذ شكل آخر فهو تجل إلهي في مرتبتين بدون وسائط ، ومما يؤكد أن الظهور أو الفيض يكون في مرتبتين قوله : " إن الله تعالى قد عين لكل موجود مرتبة في علمه ، فمن الموجودات من خُلِقَتْ في مراتبها ولم تبرح ، فلم يكن لها بداية ولا نهاية بل يقال : وجدت فإن البدء ما يُعقل حقيقته إلا بظهور ما يكون بعده ، مما ينتقل إليه ، وهذا ما انتقل ، فعين بدئه وهو عين وجوده لا غير ومن الموجودات ما كان وجودها أولاً في مراتبها ثم أنزل بها إلى عالم طبيعتها وهى الأجسام المولدة من العناصر لا كلها ، بل أجسام الثقلين [٢] .

ومما تجدر الإشارة إليه أن ابن عربي وإن قصد بالفيض الأول (الأقدس) الوجود بالقوة إلا أن هذا يختلف عن الوجود بالقوة عند أرسطو وغيره من الفلسفات القديمة لأن المادة عند أرسطو قديمة وتخرجها الصورة من القوة إلى الفعل بشكل تلقائي فيهما ، أما بالنسبة لمرحلة الثبوت عند ابن عربي أو الفيض الأقدس أو الوجود بالقوة فهو منح من الله تعالى بإرادته وهو المقتضى لهذا الوجود في هذه المرحلة مرحلة الثبوت وبإرادته أيضًا يخرج هذا الوجود إلى الفعل بمنحه أيضًا الفيض الثاني وهو الفيض المقدس فالأعيان

---

(١) ابن سينا : الإشارات، ص ٦٤٥ ، وأنظر الغزالي : مقاصد الفلاسفة ص ٢٨٩ ، و: دى بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٢٥٥ – ٢٥٦.

(٢) ابن عربي : الفتوحات المكية ج ٢ ، ص ٣٣٢.

الثابتة ليس لها قدرة على التحقق من تلقاء نفسها كما في مادة أرسطو أو إنما يكون ذلك بإرادة الله تعالى وقدرته.

ومرحلة الوجود بالقوة ما يسميه ابن عربي بالثبوت وفى هذه المرحلة لا يوجد أي نوع من الوجود الخارجي الواقعي ولهذا فقد أطلق ابن عربي على الأعيان إطلاقين إذا وصفها بالثبوت يعنى الوجود بالقوة والتجلي الأول الذي هو " التجلي الأقدس " وإذا وصفها بالوجود أراد بذلك الانتقال من مرحلة الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل فيقول ابن عربي للتعبير عن مرحلة الوجود بالقوة أو بالأحرى مرحلة الثبوت . " وهذه المرايا الأزلية هي الأعيان الثابتة للموجودات، لأنها ليست سوى صور معقولة في العلم الإلهي " .

وفى المقابل يصفها بالوجود ويقصد بذلك انتقالها من الثبوت إلى الوجود الخارجي بقوله : " فالأعيان من كل ما سوى الله مخلوقة ، موجودة ، حادثة والعبارة فيها ليست بمخلوقة ، فإنها لهذه الأعيان ، أعنى أعيان العالم في حال علمه وفى حال وجوده ، وبها صح له أن يقبل أمر الله بالتكوين من غير تثبيط بل أخبر الله تعالى أنه يقول له " كن فيكون " فحكم العبادة للممكن في حال عدمه أمكن فيه منها في حال وجوده ، إذ لا بد له في حال وجوده واستحكام رأيه ونظره لنفسه ، واستقلاله عن دعوى في سيادة بوجه ما ولو كان ما كان ، فيقتضى له من حكم عبادته بقدر ما ادعاه من السيادة " (١) .

وهكذا يفرق ابن عربي بين ثبوت الأعيان ووجودها إذا أنها لا تتصف بالوجود إلا بعد إيجاد الحق لها من الوجود العلمي إلى الوجود العيني ، لأن الوجود نور والثبوت ظلمة . ولما كانت هذه الأعيان في حال العدم وهو نفيض النور لذلك لم توجد وجودًا عينيًا لثبوتها في العدم ، وهذا ما عناه ابن عربي بأن

(١) ابن عربي : الفتوحات المكية ج ٣ ، ص ٧٠٥.

أعيان الممكنات ليست نيّرة لأنها معدومة وإن اتصفت بالثبوت ، لكن لم تتصف بالوجود إذ الوجود نور وهو الوجود المعلوم لنا وهو وجود الحق وليس وجود الخلق المتمثل في الأعيان (1) . فيقول : " الحق معلوم لنا من وجه مجهول ، ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ وَلَوْ شَآءَ لَجَعَلَهُۥ سَاكِنًا ﴿٤٥﴾ ﴾ الفرقان: ٤٥.

وهذه المرحلة شبيهه بما ذكره أرسطو عن المادة التي خلق منها العالم وأنها على استعداد دائم للبس أي صورة والتشكل بأي شكل والفرق بين مذهب أرسطو ومذهب ابن عربي أن مذهب أرسطو وهو أن المادة والصورة من الأمور المتضايفة التي لا توجد أحداهما بدون الأخرى فلا توجد مادة بلا صورة ولا صورة بلا مادة فالصورة تعبر عن الغاية والغاية لا تتحقق إلا بالمادة وهذه المادة منفعلة دائمًا أو قابلة دومًا للانفعال وهى الوسط الذي تحقق فيه الطبيعة أغراضها وهى العاكس لانطباع الصورة (2).

أما مذهب ابن عربي فالأعيان الثابتة متمثلة بالمادة التي هي قابلة وعلى استعداد دائم للظهور في صور العالم ولكن عن طريق واجب الوجود الذي يمنح هذه الموجودات الوجود من وجوده الدائم الغير منقطع "الوجود الحق الوجود المطلق" ، وقد وصف ابن عربي الأعيان الثابتة بالمادة فنجده يقول : " لولا أعيان الموجودات ما عقلناها ، كذلك هي المادة لجميع الموجودات ظهرت بكمالها بظهور الموجودات " (3).

---

(1) د / سهيلة عبد الباعث الترجمان : وحدة الوجود بين ابن عربي والجيلى ص ٣٨٦.
(2) جورج سارتون : تاريخ العلم ج ٣ ، ص ٢٢٤ بتصرف.
(3) ابن عربي : إنشاء الدوائر ، ص ٢٦.

الفيض الثاني : الفيض المقدس

وهو التجلي " الإلهي الدائم " وبهذا الفيض تجل الحق الواحد في صور الكثرة الوجودية ، فنقل الأعيان الثابتة في العالم المعقول وأظهرها إلى العالم المحسوس وفى ذلك نجده يقول " ليس إلا تجل الحق في صور أعيانهم الثابتة التي يستحيل وجودها بدونه وأنه يتنوع ويتصور بحسب حقائق هذه الأعيان وأحوالها أي أن وجود العالم وهو الوجود الخارجي يكون حسب حقائق الأعيان الثابتة وقد ذكر ابن عربي أن الأعيان هي التي تمده تعالى بالمعلومات التي بها تكون صور الوجود الخارجي يقول ابن عربي في قوله تعالى : "﴿ وَمَآ أَنَا۠ بِظَلَّٰمٖ لِّلۡعَبِيدِ ﴾ ق: ٢٩ أي قدرت عليهم الكفر الذي يشقيهم ثم طلبتهم بما ليس في وسعهم أن يأتوا به . بل عاملناهم إلا بحسب ما علمناهم ، وما علمناهم إلا بما أعطونا من نفوسهم مما هم عليه "[١].فإذا قدر لشيء ما أزلاً أن يكون على نحو ما في الوجود وطلبت طبيعته الوجود على نحو ما قُدّر لها في ثبوتها تحقق في الحال ، ويكون ذلك بسريان الحياة في الموجودات من الله تعالى[٢] .

ولهذا عندما يتحدث ابن عربي عن حدوث العالم يقصد بذلك النوع الثاني من الفيض وهو الفيض المقدس وهو التجلي الإلهي الدائم الذي يكون بعد الفيض الأقدس وبذلك فحينما يفيض بوجوده الحق على العالم يكون ذلك في مرتبتين مرتبة الفيض الأقدس وهو الوجود بالقوة والإمكان الاستعدادى الذي يكون على استعداد دائم لتلقى النوع الثاني من الفيض وهو الفيض المقدس وهو التجلي الإلهي الدائم يقول ابن عربي : " لما شاء الحق سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء أن يرى أعيانها وإن شئت قلت أن يرى عينه ،

---

(١) ابن عربي : فصوص الحكم ، فص حكمة ملكية في كلمة لوطية ص ١٣٠.

(٢) د/ سهيلة عبد الباعث الترجمان : وحدة الوجود بين ابن عربي واسبينوزا ، ص ٣٨٨.

في كونه جامع يحصر الأمر كله لكونه متصفًا بالوجود ، ويظهر به سره إليه . فإن رؤية الشيء نفسه لنفسه ما هي مثل نفسه في صورة يعطيها المحل ولا تجليه له . وقد كان الحق سبحانه أوجد العالم كله وجود بنسيج مستوى لا روح فيه ، فكان كمرآة مجلوه . ومن شأن الحكم الإلهي أنه ما سوى محلاً إلا ويقبل روحًا إلهيًا عبر عنه بالنفخ فيه وما هو إلا حصول الاستعداد من تلك الصورة المسواة لقبول الفيض التجلي الدائم الذي لم يزل ولا يزال وما بقى إلا قابل والقابل لا يكون إلا من فيضه الأقدس " (١) .

وخلاصة القول أن الوجود في نظر ابن عربي ليس إلا حقيقة واحدة إذا نظرنا إليها من جهة سميناها حقًا وفاعلاً وخالقًا ، وإذا نظرنا إليه من جهة أخرى سميناها خلقًا وقابلاً ومخلوقًا . وليس على وجه التحقيق في مذهبه خلق بمعنى الإيجاد من العدم . وإنما أصل كل وجود وسبب كل وجود فيض إلهي دائم يمد كل موجود في كل لحظة بروح من الله ، فيراه الناظر في الصور المتعددة التي يظهر فيها . تجل إلهي دائم فيما لا يحصى عدده من صور الموجودات وتغير دائم وتحول في الصور في كل آن . ذلك هو الذي يطلق عليه أحيانا أسم " الخلق الجديد " ويقول أنه هو المشار إليه في قوله تعالى : ﴿ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ ﴿١٥﴾ ﴾ ق: ١٥.(٢)

وبهذا فابن عربي يرى أن الواحد هو الكثير، وأن الحق هو الخلق ، وأن الظاهر هو الباطن وأن القديم هو الحادث ، فأبن عربي لم يقل بفكرة الخلق

(١) ابن عربي : فصوص الحكم ، فص حكمة إلهية في كلمة آدمية ص ٤٨ – ٤٩.

(٢) د /أبو العلا عفيفي : شرح فصوص الحكم ، ص ٨ ،وأنظر : دائرة المعارف الإسلامية ص ٣٤٤.

من العدم البتة . لأنه سوى بين الواحد والكثرة بحيث صار موجودًا واحدًا . فإذا كان الله أزليا فإن هذه الكثرة المتحدة به ينبغي أن تكون أيضًا أزلية .

ولما كان الله باقيًا فإن هذه الكثرة أيضًا لن تبيد أوتفنى فالعلاقة علاقة إتحاد وهوية . وبهذا فهذه الكثرة المشاهدة وهم وخداع لأنها كثرة متحدة في الواقع والحقيقة ولا وجود لأي شيء إلا من خلال هذا الحق . ولهذا فإن الحق ظاهر من حيث هو باطن وهو سبحانه باطن من حيث هو ظاهر[١] .

يقول ابن عربي : " فإن للحق في كل خلق ظهور ، فهو الظاهر في كل مفهوم وهو الباطن عن كل فهم إلا عن فهم من قال إن العالم صورته وهويته : وهو الاسم الظاهر ،كما أنه بالمعنى روح ما ظهر ، فهو الباطن . فنسبته لما ظهر من صور العالم نسبة الروح المدبرة للصورة . فيؤخذ في حد الإنسان ، مثلاً ، ظاهره وباطنه وكذلك كل محدود . فالحق محدود بكل حد . وصور العالم لا تنضبط ولا يحاط بها ولا تعلم حدود وكل صورة منها إلا على قدر ما حصل لكل عالم من صورته . فلذلك يجهل حد الحق ، فإنه لا يعلم حده إلا حد كل صورة ، وهذا محال حصوله : فحد الحق محال .وكذلك من شبهه وما نزهه ، فقد قيده وحدده وما عرفه . ومن جمع في معرفته بين التنزيه والتشبيه بالوصفين على الإجمال ، لأنه يستحيل ذلك على التفصيل لعدم الإحاطة بما في العالم من الصور ، فقد عرفه مجملاً على التفصيل [٢] .

---

(١) د / فيصل بدير عون : التصوف الإسلامي ص ٢٩٦.

(٢) ابن عربي : فصوص الحكم ، فص حكمة سبوحية في كلمة نوحية ص ٦٨ – ٦٩ ، وشرح الفاشانى ص ٥٦ وما بعدها ، وفيصل بدير عون : التصوف الإسلامي ص ٢٩٧.

مما سبق يتبين أن حديث ابن عربي عن نوعين من الفيض الأول وهو وجود العالم كله وجود نسيج مستوى لا روح فيه وعبر عن استعداد العالم لقبول الفيض الثاني بقوله " أنه ما سَّوى محلاً إلا ويقبل روحًا إلهيًا عبر عنه بالنفخ فيه [1]. وهى مرحلة الوجود بالقوة والإمكان الاستعدادى لتلقى الخروج من القوة إلى الفعل وهو الحدوث والوجود الخارجي حيث قال : " وما هو إلا حصول الاستعداد من تلك الصورة المسواه لقبول الفيض التجلي الدائم الزى لم يزل ولا يزال ما بقى إلا قابل والقابل لا يكون إلا من فيضه الأقدس [2] .

وبهذا فالجمع والخلط الذي ظهر في عبارات ابن عربي يعبر عن الحقيقة الوجودية التي هي الحق من وجه وهو الوجود الحقيقي وهو الوجود المطلق وكذلك تعبر عن التجلي الإلهي الدائم المتمثل في وجود العالم الخارجي وهو الوجود الحادث الذي كان من فيض الحق عليه.

يقول أبو العلا عفيفي في ذلك " الحقيقة الوجودية عند ابن عربي واحدة في جوهرها وذاتها متكثرة بصفاتها وأسمائها لا تعدد فيها إلا بالاعتبارات والنسب والإضافات وهى قديمة أزلية أبدية لا تتغير وإن تغيرت الصور الوجودية التي تظهر فيها [3].

والصور الوجودية هي العالم بكل ما فيه ولذلك نجد ابن عربي في تعبيره عن الحقيقة الوجودية يقول : هي الحق والخلق ، والواحد والكثير ، والقديم والحادث ، والأول والآخر ، والظاهر والباطن .

---

(١) ابن عربي : فصوص الحكم ، فص حكمة إلهية في كلمة آدمية ص ٤٨ – ٤٩.

(٢) نفس المرجع السابق ونفس المكان.

(٣) د / أبو العلا عفيفي : شرح فصوص الحكم ص ٢٤.

وبهذا فالوجود الحق عند ابن عربي هو الله وهو واجب الوجود بذاتـه لأن وجوده من ذاته وهو القديم الأزلي أما ما سواه فهو الوجود بـالغير الـذي أفاض عليه الوجود المطلق والوجود الحق بفيض وجود وتمثل هذا الفيض فـي درجتين درجة الفيض الأقدس وهى مرحلة الإمكان الاستعدادى والوجود بالقوة وهى ما عبر عنها بالأعيان الثابتة ثم كان الفيض المقدس وهو خـروج هـذه الأعيان في صور العالم وهو التجلي الإلهي الدائم الذي لا ينقطع وكـل هـذه الفيوضات أو الوجود بالغير هي أمور اعتبارية لأنه لا يوجد فـي الحقيقـة إلا وجود الحق وما سواه وهم وخداع وهو كالظل للوجود الحقيقي .

وهذا الفيض الذي تحدث عنه ابن عربي يختلف عن الفيض الأفلاطوني كما ذكرت سابقًا كذلك يختلف عن الفيض عند فلاسفة الإسلام لأن الذي يفيض بالوجود وهو الله فقط وليس فيض عن فيض وهكذا إلى العقل الأخير وهو العقل العاشر كما تقول نظرية الفيض عند الفلاسفة المسلمين ،كذلك إن هذا الفـيض كان عن مشيئة الله تعالى لأن ابن عربي قال كما ذكرت : " لما شـاء الحـق سبحانه ... أن يرى عينه " ولم يكن الفيض عن طريق الإيجـاب كمـا يقـول الفلاسفة حيث أن العالم عندهم عدا الكندي حادث حدوثًا ذاتيًا أي موجود عـن مؤثر قديم قديمًا زمانيًا أي أنه غير مسبوق بعدم أما عند ابن عربي فالعالم الذي هو الوجود الخارجي حادث أي لم يسبقه وجود بالفعل وإنما سبقه شبح للعالم لا روح فيه هذا الشبح كان على استعداد للوجود بالفعل دائمًا وهى الأعيان الثابتة وهى مرحلة التجلي الأقدس وهذه الأعيان منحت الثبوت من واهب الوجود وهو الوجود الحق ثم بإرادته يمنح الفيض الثاني وهو التحقق لهذه الأعيـان بالفعـل فيكون العالم المحسوس المادي الذي يعبر عنه ابن عربي بالحدوث وهو يقصد بالحدوث الوجود بالفعل لا عن عدم محض ولذلك نجد كثيرًا من العبارات لأبن عربي يتحدث فيها عن الحادث والأزلي إشارة إلى العلاقة بين الحق والخلق .

وخلاصة القول أن الوجود في نظر ابن عربي ليس إلا حقيقة واحدة إذا نظرنا إليها من جهة سميناها حقًا وفاعلاً وخالقًا ، وإذا نظرنا إليها من جهة أخرى سميناها خلقًا وقابلاً ومخلوقًا . وليس على وجه التحقيق في مذهبه خلق بمعنى الإيجاد من العدم . وإنما أصل كل وجود وسبب كل وجود حقيقي فيض إلهي دائم يمد كل موجود في كل لحظة بروح من الله ، فيراه الناظر في الصور المتعددة التي يظهر فيها تجل إلهي دائم فيما لا يحصى عدده من صور الموجودات ، وتغير دائم وتحول في الصور في كل آن . ذلك هو الذي يطلق عليه أحيانًا اسم " الخلق الجديد " ويقول أنه هو المشار إليه في قوله تعالى ﴿ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ ﴿١٥﴾ ﴾ ق: ١٥. (١).

يقول ابن عربي : " فإن للحق في كل خلق ظهور ، فهو الظاهر في كل مفهوم وهو الباطن عن كل فهم إلا عن فهم من قال إن العالم صورته وهويته وهو الاسم الظاهر ، كما أنه بالمعنى روح ما ظهر ، فهو الباطن . فنسبته لما ظهر من صور العالم نسبة الروح المدبرة للصورة .فيؤخذ في حد الإنسان ، مثلا ، ظاهره وباطنه وكذلك كل محدود . فالحق محدود بكل حد . وصور العالم لا تنضبط ولا يحاط بها ولا تعلم حدود كل صورة منها إلا على قدر ما حصل لكل عالم من صورته . فلذلك يجهل حد الحق ، فإنه لا يعلم حده إلا بعلم حد كل صورة ، وهذا محال حصوله فحد الحق محال . وكذلك من شبهه ومن نزهه ، فقد قيده وحدده وما عرفه . ومن جمع في معرفته بين التنزيه والتشبيه

(١) د / أبو العلا عفيفي : شرح فصوص الحكم ص ٨ ، وأنظر : دائرة المعارف الإسلامية ص ٣٤٤.

بالوصفين على الإجمال ، لأنه يستحيل ذلك على التفصيل لعدم الإحاطة بما في العالم من الصور ، فقد عرفه مجملاً على التفصيل [١].

ولهذا فقد كان لهذا الخلط والإثنينية وهى " اثنينية اعتبارية " في حديثه عن الحق والخلق والقديم والأزلي سببًا في انقسام الباحثين في مذهب ابن عربي بين معارض لمذهبه واتهامه بالزندقة وبين مؤيد مدافع عن مذهبه ، ومن أمثال الفريق الأول التفتازانى حيث نجده يقول حاكيًا عن رأى عضد الدين الإيجي في كتاب الفتوحات المكية لابن عربي " فقد صح عن صاحب المواقف عضد الملة وعضد الدين لصاحب الفصوص حين وصل هنالك قال :أفتطمعون عن مغربي يابس المزاج بحر مكة ويأكل الحشيش شبا الكفر وقد تبعه في ذلك ابن الفارض، ويعلق التفتازانى على ذلك قائلاً : ولا يخفى على العاقل أن ذلك من الخيالات المتناقضة .. إذ عندهم أن وجود الكائنات هو الله تعالى فإذن الكل هو الله لا غير ولا نبي ولا رسول ولا مرسل إليه ولا خفاء في امتناع النوم على الواجب وفى امتناع افتقار الواجب إلى أن يأمره النبي شيء في المنام لكن لما كان لكل ساقطة لا قطة ترى طائفة من الجهال ذلت أعناقهم خاضعين أفرادًا وأزواجًا وشرذمة من الضلال يدخلون في جوف فسوق الكفر بعد الإيمان زمرًا وأفواجًا مع أنهم يرون أنه أتخذ آيات الله وما أنذروا به هزوا وأشرك جميع الممكنات حتى الخبائث والقاذورات بمن لم يكن له كفوا أحد لأنهم يزعمون أن ما أشتمل عليه كتاب الفصوص من الزندقة المتصوفة بالكشف والعيان ولا يهتدون أن الكشف الذي يرده الشرع شعوذة الخيال وخزعلة الشيطان ثم أنهم إذا تتلى عليهم آيات الله البينات القاطعة بأنهم في ضلال مبين وعن الصراط السوي من الناكبين الناطقة بأنهم من دين الإسلام كما يمرق السهم عن الرمية

(١) د / فيصل بدير عون : التصوف الإسلامي ص٢٩٧ بتصرف.

مارقون ولإجماع الرسل والأنبياء على ما نطق به الكتب المنزلة من السماء خارقون يلوون ألسنتهم في تأويلها لحنًا في الحق وطعنًا في الدين ويخوضون في تفسيرها بما يطابق مذهب الملحدين ويخالف قواعد الإسلام وإجماع المفسرين فهم بذلك التأويل في آيات الله يلحدون وبذلك التفسير هم بالله كافرون إذ قد صح عن سيد البشر أن من فسر القرآن برأيه فقد كفر وانعقد إجماع أهل العلم والاجتهاد بأن صرف النصوص عن ظواهرها ما إلى معان يدعيه الباطنية زندقة الإلحاد " . "ولعمرك أنهم في سكرتهم يعمهون وفى الضلال البعيد تائهون يريدون أن يطفئوا نور الله بأفواههم ويأبى الله إلا أن يتم نوره ولو كره الكافرون ثم إن عامة أولئك الملاحدة المتصوفة المقلدين للكفرة الوجودية المتفلسفة يجاهرون بإلوهية وجود جميع الممكنات حتى وجود النجائس والقاذورات " [1].

فهذا اتهام صريح بالكفر والإلحاد لابن عربي من عضد الدين الإيجي وسعد الدين التفتازانى ، كذلك إنما صرح بكفر المتصوفة في القول بوحدة الوجود ابن تيمية حيث قال : " لما كان أصلهم الذي بنو عليه وجود المخلوقات والمصنوعات حتى وجود الشياطين ... عين وجود الرب لأنه متميز عنه منفصل عن ذاته ، وإن كان مخلوقًا له مربوبًا مصنوعًا له ،قائمًا به وهم يشهدون أن في الكائنات تفرقًا وكثرة ظاهرة بالحس والعقل ، فاحتاجوا إلى جمع يزيل الكثرة ووحدة ترفع التفرقة مع ثبوتها ، فاضطربوا على ثلاث مقالات وأولها مقالة ابن عربي صاحب فصوص الحكم ، وهى مع كونها كفرًا فهو

---

(١) سعد الدين التفتازانى: رسالة في وحدة الوجود ص ٦ ، ٧.

أفرسهم إلى الإسلام لما يوجد فى كلامه من الكلام الجيد كثيرًا ، ولأنه لا يثبت على الإتحاد ثبات غيره " (١).

فهذا اتهام صريح من ابن تيمية للمتصوفة القائلين بوحدة الوجود إلا أنه كان منصفاً مع ابن عربي حيث أنه ذكر أنه أقرب المتصوفة إلى الإسلام لما يوجد في كلامه من الكلام الجيد.

هذا كان نماذج لبعض المتهمين لأبن عربي بالكفر والزندقة ولذلك حاول كثير من العلماء والباحثين دفع هذه التهمة عن ابن عربي والدفاع عنه ومن أمثال هؤلاء الشيخ محمد عبده فقد قام بالدفاع عن كتب ابن عربي وما حوته من أمور توهم الكفر لمن لا يفهمها وأن ظاهر كلام ابن عربي غير مراد فقال : " إنما الكلام رموز لمقاصد يعرفها من عرف مفاتحها ، فإن كنت تدعى ذلك فإن لي معك كلامًا آخر وإلا حُرّم عليك أن تنظر في كلام القوم لئلا تفتن في دينك ... وهذه الكتب لا يحل النظر فيها إلا لأهلها " (٢).

كذلك من حاول الدفاع عن ابن عربي " الشعراني " حيث قال في مقدمة كتابه "اليواقيت والجواهر" :" وقد حبب إلي أن أقدم بين يدي هذا الكتاب مقدمة نفيسة يتعين على من يريد مطالعة له مشتملة على بيان عقيدة الشيخ محي الدين الصغرى التي صدر بها الفتوحات المكية ليرجع إليه من تاه في شيء من عقايد الكتاب فإن هذا الكتاب كله كالشرح لهذه العقيدة وتشتمل أيضًا على أربعة فصول ،الفصل الأول في ذكر نبذه من أحوال الشيخ محي الدين بن العربي رضي الله عنه وبيان أن ما وجد في كتبه مخالفاً لظاهر كلام العلماء مدسوس

---

(١) ابن تيمية: حقيقة مذهب الإتحاد بين مجموعة الرسائل والمسائل ص ٥ ، ٦.

(٢) الشيخ / محمد عبده: من أعمال الإمام محمد عبده – من كتاب : الإصلاح الفكري والتربوي والإلهيات ج ٣ ص ٥٢٨.

عليه ومؤول وفى بيان من مدحه وأثنى عليه من العلماء واعترف له بالفـضل وذلك لأن غالب هذا الكتاب يرجع إلى عبارته رضي الله عنه"(١).

ويقول الشعراني أيضا في موضع آخر من كتابه "اليواقيت والجواهر" : يقول عنه الشيخ مجد الدين الفيروزبادي صاحب كتاب القاموس في اللغة :" لم يبلغنا عن أحد من القوم أنه بلغ في علم الشريعة والحقيقة ما بلغ الشيخ محـي الدين أبدا وكان يعتقده غاية الاعتقاد وينكر على من أنكر عليه ويقول لم نـزل منكبين على الاعتقاد في الشيخ وعلى كتابة مؤلفاته في حياته وبعد مماته إلى أن أراد الله بما أراد من انتصاب شخص من اليمن اسمه جمال الدين الخياط فكتب مسايل وأرسلها إلى العلماء في بلاد الإسلام وقال هذه عقايد الشيخ محي الـدين بن العربي وذكر فيها عقايد زايغة ومسايل خارقة لإجمـاع المـسلمين فكتـب العلماء على ذلك بحسب السؤال وشنعوا على من يعتقد ذلك من غيـر تثبـت والشيخ عن ذلك كله بمعزل "(٢).

كذلك ممن أثنى عليه من الذين ذكرهم الشعراني: الشيخ صلاح الـدين الصفدى في تاريخ علماء العصر وقال : " من أراد أن ينظر إلى كـلام أهـل العلوم اللدنية فلينظر في كتب الشيخ محي الدين بن العربي"(٣).

كذلك قال ابن العماد : " أن للقوم اصطلاحات أرادوا بها معاني غيـر المعاني المتعارفة ، فمن حمل ألفاظهم على معانيها المتعارفة بين أهـل العلـم الظاهر ربما كفر " (٤).

---

(١) الشعراني: اليواقيت والجواهر في عقائد الأكابر، ص ٢.

(٢) الشعراني: اليواقيت والجواهر في عقائد الأكابر، ص ٧.

(٣) الشعراني: اليواقيت والجواهر في عقائد الأكابر، ص ٨.

(٤) ابن العماد: شذرات الذهب ج ٥ ص ١٩٢ .

هذه كانت نماذج لبعض المعارضين والمؤيدين لمذهب ابن عربي في وحدة الوجود ولعل السبب في ذلك كما ذكرت يرجع إلى فهم كل منهما لمذهب ابن عربي في وحدة الوجود فمن اعتبر قول ابن عربي بأن الوجود واحد وأن ذلك يؤدى إلى اتحاد الخالق بالمخلوق أتهمه بالكفر والإلحاد ومن نظر إلى كون الوجود واحد عند ابن عربي وأن الوجود الحقيقي هو وجود الله وأن ما سواه من الوجود وهم وخداع لأنه من فيض من الوجود الحق لم يتهمه بهذا الاتهام وحاول جاهدًا دفع هذه التهمة عن ابن عربي بتوضيح مذهبه في وحدة الوجود وأنه لم يقصد بذلك اتحاد الخالق والمخلوق وإنما اعتبر الوجود الحقيقي هو وجود الله وهو الوجود الذاتي وما سواه وهم وخداع وهو واجب الوجود بالغير عن طريق فيض الوجود من الحق فالله هو الذي يمنح العالم الوجود ولكن العالم عنده لم يخلق عن عدم محض كما هو مذهب المتكلمين وإنما كان عن طريق الفيض من الوجود الحق وكان ذلك بناء على مشيئة الله في أن يرى ذاته من غيره فكان الفيض الأقدس وهو وجود شبح للعالم لا روح فيه وهى الأعيان الثابتة التي هي على استعداد تام لأن تتحقق بالفعل في صور العالم وهى مرحلة الفيض المقدس وهو التجلي الإلهي الدائم .

وقد حاول البعض إرجاع قول ابن عربي في الأعيان الثابتة للمعتزلة في قولهم بشيئية المعدوم يقول ابن تيمية : " إن ابن عربي قد تلقاه عن المعتزلة، وأول من ابتدع هذه المقالة في الإسلام " أبو عثمان الشحام " شيخ الجبائى [1] .

ولكن إذا دققنا النظر في قول ابن عربي في الأعيان الثابتة وقول المعتزلة في شيئية المعدوم نجد أن هناك اختلافًا بين المذهبين فابن عربي أراد

---

(١) ابن تيمية: الرسائل والمسائل ج ١ ص ١٧١ .

بالأعيان الثابتة هي الفيض الإلهي الأقدس الذي تمثل فيها وهى حقائق الموجودات التي هي على استعداد تام لتحقق في العيان " الوجود الخارجي " وهو الفيض المقدس وهو التجلي الإلهي الدائم إذا فهي بمثابة الإمكان الاستعدادى لمادة أرسطو إلا أنها تختلف عنها لأنها كانت نتيجة لفيضه تعالى أما مادة أرسطو فهي لا توجد بدون الصورة فالمادة والصورة عند أرسطو من الأمور المتضايفة التي لا توجد أحدهما بدون الأخرى وابن عربي لم يقل بذلك وإنما قال تحقق الأعيان يكون بالفيض المقدس ويكون ذلك من الوجود الحق وهو الله تعالى ولذلك فابن عربي لما تحدث عن حدوث العالم قصد بذلك الفيض الثاني وهى مرحلة تحقق الأعيان في الوجود الخارجي .

أما المعتزلة فالعالم عندها حادث عن عدم محض بقوله تعالى كن وقولها بأن المعدوم شيء لم تقصد بذلك إثبات أي وجود لهذا الشيء فالشيء عندها يصح أن يكون للموجود وغير الموجود فكما ذكرت أن الحمل عندها يصح لأن يكون لموضوع موجود أو غير موجود وأقصد بغير موجود أي بالفعل وبالقوة لأن المعتزلة لو كانت تقصد بشيئية المعدوم تحقق له نوع من الوجود وهو الوجود بالقوة لكان في ذلك إثبات قديم مع الله تعالى وهذا على خلاف تام مع أصول المعتزلة خاصة الأصل الأول وهو التوحيد الذي يقتضى أنه لا قديم غير الله تعالى فأخص وصف لله تعالى عند المعتزلة هو القدم وهذا ما دفع المعتزلة إلى إنكار صفات المعاني لأن ذلك يستلزم تعدد القدماء مع الله تعالى ولذلك فعند المعتزلة كما ذكرت الله عالم بذاته قادر بذاته ولم يدفعها ذلك سوى التنزيه لله تعالى وقد أدى ذلك إلى الخلاف بينها وبين أهل السنة في هذه المسألة مما لا يتسع المجال لذكره .

الخاتمة

وبانتهاء البحث فإني قد توصلت إلى النتائج التالية :

١ – مفهوم الشيء عند المعتزلة يطلق على الموضوع الموجود والغير موجود وبهذا أطلقت لفظ شيء على المعدوم من هذا الاعتبار .

٢ – مفهوم الشيء عند الأشاعرة لا يطلق إلا على الموضوع الموجود ولهـذا رفضت إطلاق لفظ شيء على المعدوم .

٣ – اتهمت المعتزلة بالقول بقدم العالم من قبل الكثيرين بسبب قـولهم بـشيئية المعدوم وهذا الاتهام باطل لأنهم كما ذكرت أن الشيء عند المعتزلة يطلق على الموضوع الموجود وعلى الموضوع غير الموجـود وبهـذا فقـول المعتزلة بالشيئية للمعدوم لا يعنى وجوده خاصة إذا كان أخص وصـف لله تعالى عند المعتزلة هو القدم فكيف يكون القدم هو الوصف الذي لا يشارك الله فيه أحد عندها وتثبت قديم آخر سواه .

٤ – نفت المعتزلة صفات المعاني لأن إثباتها يؤدى إلى إثبات قدماء مع الله فقد كفرت النصارى بإثبات ثلاث قدماء فكيف يكون الحال مع من يثبت سـبع قدماء وبهذا فكيف تتهم المعتزلة بالقول بقدم العالم وقد نفت صفات المعاني خوفا من إثبات قدماء مع الله سبحانه وتعالى .

٥ – الثبوت عند المعتزلة لا يعنى الوجود بالقوة الذي عناه أرسطو لأن ذلـك يؤدى إلى كون هذا الموجود على اسـتعداد دائـم لأن يوجـد بالفعـل ، والموجود بالقوة عند أرسطو هي المادة فهي موجودة بذاتها وعلى استعداد دائم لتلقى الصورة أو الوجود بالفعل من تلقاء نفسها فهذا لا تعنيه المعتزلة بالشيئية للمعدوم وإنما قصدت بالشيئية حقائق الأشياء فـي العلـم الإلهـي

الأزلي فإذا أراد الله تعالى تحقق هذه المعلومات خصصت الإرادة بناء على العلم ثم تنفذ القدرة ما خصصته الإرادة .

٦ – اتبع ابن عربي الفلاسفة في تقسيم الوجود إلى واجب الوجود بالذات وواجب الوجود بالغير وهو الممكن .

٧ – عبر ابن عربي عن الخلق أو الإيجاد للعالم بالنفث وذلك لأن الخلق عنده يتم عن طريق الفيض .

٨ – الفيض عند ابن عربي ليس هو الفيض الأفلاطوني وليس هو الفيض الذي عناه فلاسفة الإسلام لأنه فيض بلا واسطة فالله تعالى أفاض الوجود في صورتين الصورة الأولى الفيض الأقدس وهو فيضه لأعيان الممكنات وهى الأعيان الثابتة وهى بمثابة المادة للموجودات العينية على حد تعبيره وهي مرحلة الثبوت أو الوجود بالقوة وهى على استعداد دائم لأن توجد بالفعل عن طريق الصورة الثانية أو الفيض الثاني وهو الفيض المقدس وهو خروج هذه الأعيان من القوة إلى الفعل بمنح الوجود من صاحب الوجود الحق وهو الله .

* *

المراجع والمصادر

١ – **القرآن الكريم** .

٢ – **د / أبو العلا عفيفي** : شــرح فــصوص الحكــم – ط دار إحياء **الكتاب** العربي القاهرة ١٩٤٦م.

٣ – **ألبير نصري نادر**: فلسفة المعتزلة – مطبعة دار نشر الثقافة ، محرم بك ، الإسكندرية .

٤ – **د / أحمد محمود صبحي** : في علم الكلام – دار النهضة المصرية .

٥ – **أحمد أمين ، زكى نجيب محمود** – قصة الفلسفة اليونانية – ط ٧ ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر .

٦ – **أحمد فؤاد الأهوانى**:فجر الفلسفة اليونانية – دار إحياء الكتب العربيــة ، بيروت لبنان .

٧ – **الأشعري** : مقالات الإسلاميين – تحقيق / محي الــدين عبــد الحميــد ، المكتبة العصرية – صيدا بيروت.

٨ – **ابن تيمية:** رسالة الفرقان بين الحق والباطل ، عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع .

٩ – **ابن تيمية:** حقيقة مذهب الإتحاد بين مجموعة الرسائل والمسائل – المنار، القاهرة .

١٠ – **ابن تيمية:** الرسائل والمسائل ، تحقيق / محمد رشيد رضا ،الناشر لجنة التراث العربي ، في خمسة أجزاء.

١١ – **ابن حزم** : **الفصل** في الملل والأهواء والنحل – الطبعة الأولى – المطبعة الأدبية ، القاهرة .

١٢ – **ابن سينا** : النجاة – تحقيق / محي الدين الكردي ، القاهرة .

١٣ – **ابن سينا** : الإشارات – شرح نصر الدين الطوسي ، تحقيق د / سليمان دنيا – طبعة ليدن ١٩٦٧م .

١٤ – **ابن** عربي : إنشاء الدوائر – طبعة ليدن ، مطبعة بريل ،١٣٣٦ هـ ، مكتبة المثنى بغداد .

١٥ – **ابن عربي** : فصوص الحكم – نشر وتعليق أبو العلا عفيفي ، دار الكتاب العربي ، بيروت .

١٦ – **ابن عربي** : كتاب الأزل (رسائل ابن عربي) ، الطبعة الأولى ، جمعية دار المعارف العثمانية ، حيدر آباد الدكن (الهند) سنة ١٣٦٧ هـ / ١٩٤٨ م.

١٨ – **ابن عربي** : الفتوحات المكية – دار صادر ، بيروت .

١٩ – **ابن عربي** : كتاب الياء (الرسائل) – ج ١، ط١ – حيدر آباد الدكن ١٣٦٧ هـ ١٩٤٨م.

٢٠ – **ابن العماد:** شذرات الذهب في أخبار من ذهب ، طبعة القاهرة ١٩٥٣م.

٢١ – **ابن منظور** : لسان العرب ، دار صادر ، نشر وتوزيع المكتبة الفيصلية .

٢٢ - **الإسفراينى** : التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية من الهالكين – علق عليه وحققه / محمد زاهر الكوثرى ، الطبعة الأولى – مطبعة الأنوار ١٣٥٩هـ = ١٩٤٠م .

٢٣ - **الإيجي** : المواقف – شرح / السيد الشريف الجرجاني – تحقيق د / عبد الرحمن عميرة – طبعة دار الجيل– بيروت .

٢٤ - **بينس:** مذهب الذرة عند المسلمين – نقله عن الألمانية :محمد عبد الهادي أبو ريدة – مكتبة النهضة المصرية ، لجنة التأليف والترجمة والنشر.

٢٥ - **البغدادي** : أصول الدين – دار زاهد القدسي للطباعة والنشر والتوزيع .

٢٦ - **البغدادي** : الفرق بين الفرق – حقق أصوله وعلق عليه ،طه عبد الرءوف سعد ، مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع .

٢٧- **التهانوى** : كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم،تقديم وإشراف ومراجعة د/ رفيق العجم تحقيق د/على دحروج ،نقل النص الفارسي إلى العربية د/عبدالله الخالدى – مكتبة بيروت ناشرون،الطبعة الأولى ١٩٩٦م.

٢٨- **الجوينى** : الشامل في أصول الدين – تحقيق وتقديم د / على سامي النشار ، فيصل بدير عون ، سهير محمد مختار – دار المعارف ١٩٦٩.

٢٩ - **الجوينى** : كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ، حقق وعلق عليه : د/ محمد يوسف موسى ، على عبد المنعم عبد الحميد ، الناشر مكتبة الخانجى .

٣٠ - **جورج سارتون : تاريخ** العلم – ترجمة مجموعة من الأساتذة المتخصصين ج ٣،دار المعارف ، ١٩٦١م.

٣١ – **دائرة المعارف الإسلامية** – الترجمة العربية – ج ١ – طبعة دار الشعب ، القاهرة .

٣٢ – **دى بور** : تاريخ الفلسفة في الإسلام – نقله إلى العربية وعلق عليه – د / محمد عبد الهادي د / محمد عبد الهادي أبو ريده – الطبعة الرابعة ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٣٧٧هـ ١٩٥٧م .

٣٣ – **زهدي جار الله**:المعتزلة – الأهلية للنشر والتوزيع والطباعة.

٣٤ – **سعد الدين التفتازانى**: شرح العقائد النسفية – طبع دار إحياء الكتب العربية ، عيسى البابى الحلبي .

٣٥ – **سعد الدين التفتازانى**: رسالة في وحدة الوجود – طبع بمطبعة دار إحياء الكتب العربية ، عيسى البابى الحلبي .

٣٦ – **سميث**:من طاليس إلى أفلاطون – الهيئة العامة المصرية للكتاب .

٣٧ – **د / سهيلة عبد الباعث الترجمان** : وحدة الوجود بين ابن عربي والجيلى – تقديم د / حربي عباس عطيتو ، منشورات مكتبة خزعل ٢٠٠٢م.

٣٨ – **شرح الفاشانى** – تحقيق وترجمة / عاصم الكيالى ، دار الكتب العلمية .

٣٩– **الشعراني،عبد الوهاب بن أحمد ٩٧٣هـ**:اليواقيت والجواهر فى عقائد الأكابر بخط أحمد بن حسين بن محمد الدمنهوري ١١٢٦هـ.

٤٠ – **الشهرستانى** : نهاية الأقدام في علم الكلام – حرره وصححه الفرد جيوم .

٤١ – **الشهرستانى** : الملل والنحل – مكتبة الأنجلو المصرية .

٤٢ – د / **عبد العزيز سيف النصر** – أضواء على الاقتصاد فـي الاعتقـاد ، كلية الدراسات الإسلامية والعربية بنات بالقاهرة .

٤٣– **عبد الغنى النابلسي:** الدر المنثورة في بيان زبدة العلـوم المـشهورة ، مخطوط .

٤٤– د / **عثمان أمين:** الفلسفة الرواقية – مكتبة الأنجلو المصرية .

٤٥– **علي بن الحسن بن هبة الله بن عساكر الدمشقي** : تبيين كذب المفترى ، دار الكتاب العربي – بيروت .

٤٦ – **الغزالي** : مقاصد الفلاسفة – طبعه مطبعه السعادة- مصر سنه ١٣٣١هـ .

٤٧ – **الفارابي** : آراء أهل المدينة الفاضلة – مكتبة ومطبعـة محمـد علـى صبيح.

٤٨ – **فيصل بدير عون** : علم الكلام ومدارسه – دار الثقافة للنشر والتوزيع .

٤٩ – د / **فلورنتن سمارانداكه** ، **و د / صلاح عثمان** – الفلسفة العربية مـن منظور نيوتروسوفى – نشر منشأة دار المعارف ٢٠٠٧م.

٥٠ – **القاضي عبد الجبار:** شرح الأصول الخمسة – حققه وقدم له د / عبـد الكريم عثمان ، الناشر مكتبة وهبة – القاهرة .

٥١ – **القاضي عبد الجبار** : المجموع في المحيط بالتكليف ، عنى بتصحيحه / الأب جين يوسف هـوبن اليـسوعي ، ج ١ ، المطبعـة الكاثوليكيـة – بيروت.

٥٢ – **محمد عبده:** من أعمال الإمام محمد عبده – من كتاب : الإصلاح الفكري والتربوي والإلهيات – ج ٣ – بيروت المؤسسة العربية للدراسات والنشر .

٥٣ – **المسعودي:** مروج الذهب – طبعة بون سويسرا.

٥٤ – **د/ يحي هويدى:**دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية ، الطبعة الثالثة ، دار الثقافة والتوزيع .

٥٥ – **د/ يحي هويدى:**محاضرات في الفلسفة الإسلامية – دار الثقافة والتوزيع، الطبعة الثالثة ٢٠٠٢م.

٥٦ – **يوسف كرم:**تاريخ الفلسفة اليونانية – مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٣٠٠هـ ١٩٣٦ م .

* * *